

Erik-Jan ZÜRCHER | Heleen Van Der LINDEN



‘Medeniyetler Çatışması’ Işığında İslâm, Türkiye ve Avrupa Birliği



kadim

Siyaset

ERIK-JAN ZÜRCHER
Heleen van der Linden

MEDELIETLER
ÇATİSMASI
İŞİĞİMDA
İSLÂMI
TÜRKİYE
ve AVRUPA
BİRLİĞİ





**‘MEDENİYETLER ÇATIŞMASI’ IŞIĞINDA
İSLÂM, TÜRKİYE ve AVRUPA BİRLİĞİ**

Bu kitap **Alternatif Politikalar Merkezi (APM)**'nin izni ile basılmıştır. Yayınevi olarak izin için APM Başkanı Dr. Mahmut KOÇAK'a teşekkür ediyoruz.

Alternatif Politikalar Merkezi
Mahatma Gandhi Caddesi 39/3
Gaziosmanpaşa-Çankaya –Ankara
Tel:0312 437 06 63 – 0312 437 06 64
<http://www.politikamerkezi.org.tr/>

**‘MEDENİYETLER ÇATIŞMASI’ IŞIĞINDA
İSLÂM, TÜRKİYE ve AVRUPA BİRLİĞİ**

**Erik-Jan ZÜRCHER
Heleen van der LINDEN**

Tercüme:

Senem POLAT

'MEDENİYETLER ÇATIŞMASI' IŞIĞINDA İSLÂM, TÜRKİYE ve AVRUPA BİRLİĞİ

Erik-Jan ZÜRCHER - Heleen van der LINDEN

Tercüme: Senem POLAT

Kadim Yayınları : 40

Siyaset : 23

© Kadim Yayınları ve Alternatif Politikalar Merkezi(APM) . Bu kitabın tüm hakları saklıdır ve Kadim Yayınları ve APM'ye aittir. Kitabın hiçbir bölümü yayıncının izni olmadan fotokopi ve bilgisayar ortamında yeniden üretilemez, çoğaltılamaz ve yayınlanamaz.

2. Basım, Nisan 2011.

Yayın Yönetmeni: Serhat Buhari Baytekin

Tashih: Halime Hüsna Eş

İç Tasarım: ORİENT

Kapak: Oğuz Çetin

KÜTÜPHANE KARTI

ZÜRCHER, Erik-Jan – LINDEN, Heleen van der

'MEDENİYETLER ÇATIŞMASI' IŞIĞINDA

İSLÂM, TÜRKİYE ve AVRUPA BİRLİĞİ

Tercüme: Senem POLAT

2.Baskı, 13x21 cm

viii + 176 sayfa, kaynakça var

ISBN: 978-975-9000-21-9

1. Medeniyetler Çatışması, 2. Türkiye, 3. Avrupa Birliği

4. İslam, 5. Demokrasi

Basım - Öncü Basımevi

Kazım Karabekir Cd. No:85/2 İskitler-Ankara Tel: (312) 384 31 20

KADİM YAYINLARI

Bayındır 1 Sok. No:27/28

Kızılay – Çankaya/Ankara

Tel: 0-312 435 55 66 www.kadimyayinlari.com

Kadim Yayınları, Orient Yayıncılık markasıdır.

İÇİNDEKİLER

TAKDİM	9
1. GİRİŞ: TÜRKİYE - FAY HATTI MI, ÖN CEPHE Mİ YOKSA BİR SINAV KONUSU MU?	23
2. TÜRKİYE'DE MEVCUT İSLÂMÎ ORTAM	31
2.1. İslâm ve Devlet	31
2.1.1. 28 Şubat Süreci: Din, Toplum ve Devlet Arasında Çatışmalar	31
2.1.2. Osmanlı Döneminde İslâm ve Devlet	34
2.1.3. Osmanlı Döneminde Lâiklik	38
2.1.4. Kemalist Ülkü	47
2.1.5. Lâikliğin İki Farklı Yorumu	52
2.1.6. Politikada İslâm ve "İslâm Devleti"	56
2.1.7. İslâmî Yükseliş ve Kemalizmin Uyanışı	62
2.2. Resmî Doktrine Karşı Tarikatlar ve Yeni İslâmî Hareketler	67
2.2 1. Tarikatlar ve Mevcut İlişkileri	67
2.2.2. İslâmda Tasavvuf Anlayışı	68
2.2.3. Tarikatlar ve Osmanlı Devleti	69
2.2.4. Nakşibendî Tarikatı	72

2.2.5. Tarikatlara Kemalizmin Yaklaşımı	73
2.2.6. Said Nursî ve Nurcu Hareketi	75
2.2.7. Süleymancılar	78
2.2.8. Fethullahçılar	80
2.2.9. Tarikatların Finansmanı: Vakıflar ve Birlikler	83
2.3 Sünnî İslâm ve Alevilik	84
2.3.1. Sünnî Olmayan Hareketler	84
2.3.2. Aleviler Kimlerdir?	85
2.3.3. Aleviler Müslüman mıdır?	88
2.3.4. Aleviler ve Kemalizm	92
2.3.5. Kırsal Göç	94
2.3.6. Dini Aleviliğin Yeniden Keşfi	96
2.4. İslâm, Köktendincilik ve Terörizm	101
2.4.1. Terörist Saldırıları	101
2.4.2. Modernizm, Köktendincilik ve Gelenekselcilik	102
2.4.3. İBDA-C	105
2.4.4. Hizbullah	107
2.4.5. Köln Halifeliği	109
2.5. Türkiye'deki Hristiyanlar ve Yahudiler	111
2.5.1. Müslüman Toplumunda Müslüman Olmayanlar	111
2.5.2. 'Kitaba İnanan İnsanlar'	112
2.5.3. Yabancılar ve Koruma Altındakiler	114
2.5.4. Etnik-Dinî Anlaşmazlıklar	118

2.5.5. Cumhuriyette Gayrimüslimler	121
2.5.6. Türk Müslüman mıdır?	126
3. TÜRK İSLÂMI VE AB: MEDENİYETLER ÇATIŞMASI MI?	128
3.1. Batı'nın Karşısında Modern	128
3.2. Türkiye' nin Konumu	132
3.3. Kültürel Miras Olan Değerler	137
3.4. Türk İslâmı, Demokrasi ve İnsan Hakları	138
3.5. Resmî İslâmın Konumu	146
3.6. Muhalefetin Sesi	150
3.7. Köktendinciliğin Gelişmesi İçin Ortam Var mı?	157
3.8. Demokratikleşmenin Bir Unsuru Olarak Çoğulculuk	162
3.9. Türkiye'nin Durumu: ne "İslâm Sayesinde" ne de "İslâma Rağmen"	164
4. SONUÇ: TÜRK İSLÂMI VE AVRUPA MEDENİYETİ	167
KAYNAKLAR	171



TAKDİM

*T*ÜRKİYE İLE AB ARASINDA 1963 yılında başlayan üyelik ilişkisi, inişli çıkışlı bir süreç takip etmiştir. Sonunda 1999 Helsinki zirvesinde Türkiye'nin aday üyeliğe kabulü ile yeni bir sürece girilmiştir. Türkiye'nin AB adaylığının ilanı ile birlikte Avrupa kamuoyunda Türkiye'nin AB üyeliğine dönük itirazlar da gündeme gelmeye başlamıştır. Oysa olayın başlangıcında 31 Temmuz 1959'da Türkiye'nin AET'ye ortak üyelik için başvurduğu dönemde Türkiye'ye karşı Avrupa kamuoyunda oldukça iyimser ve hoşgörülü rüzgârlar esiyordu. 7 Kasım 1959'da The Economist'de Türkiye'nin başvurusu ile ilgili yayınlanan yorumda "Türkler samimi Avrupalılar olarak **kıt'ada** bir birlik oluşturma arzularında muhtemeldir ki, Hollandalı ve Almanlardan çok daha ileridedirler. Avrupa Konseyi'nin en ateşli savunucuları onlardır. Ortak Pazar'a gelince onun ne olduğu konusunda hiçbir fikri olmayan Türkler daha ona üye olmak için yanıp tutuşuyorlar... Türkler Orta Asya'yı terk ettiklerinden beri sözcük ve metaforik anlamıyla hep Batı'ya doğru yürümüşlerdir. Muhtemeldir

ki Ortak Pazar'da da ruhlarına uygun bir yer bulacaklar." ifadeleri yer alıyordu.

Peki geçen zaman içinde ne değişti de Avrupa kamuoyunda Türkiye'nin Avrupa'ya ait olmadığı hususundaki görüşler yaygınlaştı? Bunda kuşkusuz birçok iç ve dış siyasal neden vardır. Ancak asıl önemli olan neden Türkiye'nin AB üyeliğini ciddiye alıp ilgili kriterleri yerine getirmeye başlamasıdır. Bu durum Avrupa'daki Türkiye karşıtı çevreleri harekete geçirmiştir. Bu çevreler, Türkiye nasıl olsa üyelik için gereken şartları yerine getiremez düşüncesiyle Türkiye konusundaki çekincelerini açıkça ifade etmeyi diplomatik bulmuyorlardı. Türkiye'nin üyelik kriterlerini karşılama yolunda ciddi çaba göstermesi bu çevreleri şimdi acaba ne yapar da Türkiye'yi üyelik sürecinden uzaklaştırırız telaşına sürüklemiştir.

Türkiye'ye karşı yürütülen kampanyada öne sürülen gerekçeler temelde Türkiye'nin dinsel, kültürel ve coğrafi açıdan Avrupalı olmadığı iddiasına dayanmaktadır. Diğer karşı çıkış gerekçeleri ve tartışmaları da bu iddianın etrafında cereyan etmektedir. AB kamuoyunda, Türkiye'nin Avrupa'ya ait olup olmadığı, Avrupalı bir kimlik taşıyıp taşımadığı konusundaki tartışmalarda ileri sürülen argümanları incelediğimizde Türkiye ile ilgili olumsuz yaklaşımlarının şu yanlış bilgi ve önyargılara dayalı olduğunu görmekteyiz.

Türkiye'nin Avrupalı olmadığı şeklindeki bu pek de ikna edici olmayan soyut iddiaların aslında Türkiye'yi

AB'de istemeyenlerin asıl gerekçelerini örtmek için kullandıkları iddialar olduğu şeklinde Türkiye kamuoyunda yaygın bir kanaat vardır. Türk kamuoyu Türkiye'yi Avrupa'da istemeyenlerin asıl gerekçelerinin "Türkiye'nin AB'ye üye olması halinde Türkiye'nin nüfusunun büyüklüğü nedeniyle AB güç mekanizmaları içerisinde büyük yer işgal edeceği, milyonlarca Türk'ün Avrupa'ya göç edeceği ve AB fonlarından Türkiye'nin büyük pay alacağı" şeklindeki ve her zaman abartılarak gündeme getirilen iddialar olduğuna inanıyor.

Türkiye'nin 1300'lü yılların başından bugüne kadar Avrupa kıtasında toprağı olmuştur. Bu topraklar bir zamanlar Avrupa'nın üçte birini teşkil edecek kadar büyük iken günümüzde küçülmüştür. Asırlar boyu Türkiye'nin Avrupa coğrafyasına ait olmadığı şeklinde bir iddia duyulmuştur.

Ama yine de gerçeklerin anlaşılabilmesi için Avrupa Kıtası kavramı etrafındaki kimi tartışmalara açıklık getirmek gerekir. Avrupa Kıtası kavramı etrafındaki tartışmalar şu iki konuda yoğunlaşmaktadır:

"Avrupa Asya'dan bağımsız bir kıta mıdır? Eğer öyle ise Avrupa'nın coğrafi sınırları nerelerden geçmektedir?"

Avrupa'yı Asya'dan ayrı bir kıta sayan coğrafyacılar bu kıtanın doğal sınırlarını belirlemek konusunda ciddi güçlükler çekmiştir. Çünkü iki kıtayı coğrafi anlamda

birbirinden ayırmak mümkün değildir. Afrika'dan Cebelitarık Boğazı ile ayrılan Avrupa'nın batı sınırları Atlas Okyanusu ve Kuzeyde Kuzey Buz Denizi ile kesin olarak belirlenebilirse de bazı toprakların bu kıtanın içinde yer alıp almadığını nasıl belirleyeceğiz?

Avrupa ile Amerika arasında hemen hemen yarı yolda bulunan İzlanda'yı bir Avrupa ülkesi sayabilir miyiz? Halkının çoğu Katolik olan ama Arap kökenli bir dil konuşan Doğu Akdeniz'deki Malta'yı Avrupa'ya mı Afrika'ya mı bağlamalıyız?

Doğu Akdeniz'in ucunda yer alan Kıbrıs adası hangi coğrafi kriterlere göre Avrupalıdır?

D'Estaing, Schmidt, Kohl gibi bazı eski siyasetçilerin "İlkokulda bize Anadolu'nun Asya'da olduğunu öğretiler." türünden çıkışları AB'nin geçmişinde yaşanmış benzer bir tartışmayı hatırlatmaktadır. 1968 yılında De Gaulle'ün "Avrupa bir kıtadır. İngiltere ise onun karşısında büyük bir adadır." diye İngiltere'nin AB üyeliğine karşı çıkışını ve buna rağmen İngiltere'nin AB'ye üye oluşunu hepimiz hatırlıyoruz.

Yukarıda kısaca belirtildiği gibi Avrupa'nın coğrafi sınırlarını belirlemek ve bu sınırları objektif coğrafi kriterlere dayandırmak o kadar da kolay değildir. Bu nedenle Avrupa'nın kimliğini coğrafya bütünlüğünde aramak doğru değildir. Avrupa bir coğrafya konusu olmaktan çok tarihin bir ürünüdür. Avrupa'nın birliği

siyasî planda pek çok sorun yaratıyorsa bunun nedenlerinden biri de Avrupa'nın fizikî olarak Asya'ya bağlı bir yarımada olmanın ötesinde hiçbir fiziki imaja sahip olmamasıdır. Ünlü Fransız felsefeci ve tarihçisi Emmanuel Berl'in *Attila'dan Timur'a Avrupa ve Asya* adıyla Türkçeye çevrilen ve orijinal adı *HISTARIE DE L'EUROPE* olan eserinin önsözünde yer alan aşağıdaki satırlar bizim Avrupa kavramına nasıl bakmamız gerektiğini çok güzel bir şekilde ortaya koymaktadır.

"İnsanı yanıltan, tarihî olayların belli bir düzen içinde aktığı hissi; bir kelimenin yarattığı aldatıcı süreklilik duygusu ve sonradan görmelerden pek yaygın olan "Soyağacı tutkusu" yüzünden Avrupalılar, geçmişteki iyi ve "kötü" günleri ve tarihlerindeki "boşlukları" göremez hale gelmiştir. Jüpiter'in Küçük, Asya kumsallarından birinde görüp kaçırdığı "Avrupa" adlı genç kıızı bile sahiplenecek kadar ileri gitmişler ve o çağın Yunanlıları için Avrupa sözcüğünün kendi ülkelerine tümüyle yabancı bir uzak diyarı ifade ettiğini bilmezden gelmişlerdir.

Memlûklerin zaferi, Suriye Frank krallarının yok oluşu ve Bizans İmparatorluğu'nun dirilişiyle bir hayalden öteye gidemeyen teokratik Haçlı Projesi gibi. Hümanist Avrupa'nın Merkantil projesi gibi. Ve sanayi devrimi projesi gibi.

Bu projede yer alanlar "Avrupalı" sayıldılar ve sayılırlar. Bu projenin dışında kalanlar "Avrupalı" sayılma-

dılar ve sayılmazlar. Kiev Rusyası Avrupalıydı. Moğol Hanları'nın Rusyası değildi. Büyük Petro'nun Rusyası kesinlikle değildi.. İspanya Kristof Kolomb'un emrine gemiler verdiği sürece Avrupa'nın önderiydi. XIX. yüzyılda "fabrika inşa etmem" deyince Avrupalı değildi artık."

Türkiye'nin coğrafi olarak Avrupalı mı, Asyalı mı yazılacağı tartışması, sadece Türkiye'nin üyeliğine karşı olanların kendi kendilerine ikna etmekte kullanabilecekleri bir argüman olmanın ötesinde değere sahip değildir.

Türkiye'yi coğrafi olarak Asyalı sayanların Türkiye'nin üyeliği halinde Rusya, Ukrayna, Ermenistan, İran, Suriye, İsrail, Filistin, Fas ve hatta Orta Asya ülkelerinin de AB'ye üyelik talebinde bulunma hakkına sahip olacakları iddiası mantık dışıdır. Çünkü Türkiye'nin AB sürecine dâhil edilmesi 1959 yılına kadar gitmektedir. Oysa bu ülkelerin hiçbiri için işleyen böyle bir süreç yoktur. Öyleyse Türkiye'yi, sırf topraklarının çoğu Asya kıtasında bulunuyor diye bu ülkelerin AB'ye üye olma taleplerine mesnet teşkil edecek bir konumda değerlendirmenin hiçbir tutarlı yönü bulunmamaktadır. Ayrıca, hatırlanmalıdır ki, bugün de Avrupa kültürünün temel taşları olarak kabul edilen birçok düşünürün yaşadığı değerlerin beşiği sayılan mekânlar Türkiye toprakları içinde yer almaktadır. Türkiye'yi coğrafi konumundan dolayı Avrupa'dan dışlamak isteyenler, as-

linda bir anlamda Avrupa'nın kendi temellerini de inkâr etmektedirler.

Din farklılığı, Türkiye'yi Avrupa'ya ait görmeyenlerin en kuvvetli argümanlarından birini oluşturmaktadır. Türkiye'nin AB'ye üyeliğine karşı çıkanların en çok vurguladıkları argüman Türkiye ile Avrupa'nın aynı kültür dairesi içinde yer almadığı, Avrupa Birliği'ne alınmaması gerektiğidir. Bu konu, Avrupa'nın gelecekte kendini Hristiyanlık eksenli bir yapıya dönüştürüp dönüştürmeyeceği, yani yüzyıllar öncesinde kaldığı düşünülen bir bağnazlığın yeniden bu kıtaya hâkim olup olmayacağı tartışmalarını da beraberinde getirmektedir.

Biz AB'yi hiçbir zaman Hristiyan temelli bir birlik olarak görmedik. Bugüne kadar da hiçbir platformda hiçbir Avrupalı yetkili AB'nin "Hristiyan birlik idealini" gerçekleştirmek için kurulduğunu ifade etmedi. Biz AB'yi, insanlığın evrensel değerleri üzerinde kurulmuş bir yapı olarak gördük. "Çok kültürlü" bir AB yapısı, Hristiyanlık değerlerini de kucaklamakla birlikte bunu kat kat aşmış ideal bir yapıdır. Türkiye, nüfusunun çoğunluğu Hristiyan olan Avrupa Birliği'nin kendisini üyeliğe kabul ederek, Avrupa'yı Avrupa yapan Rönesans devrimini zirveye ulaştıracağı görüşündedir. Aksi yöndeki bir gelişme, yani halkının Müslüman kimliği dolayısıyla Türkiye'nin Avrupa Birliği dışında bırakılması ise, Avrupa'yı rönesans öncesine getirecektir.

Bu alandaki iddialardan birisi de şudur: "Türkler asırlar boyu Müslüman dünyasının lideri olarak Hristiyan Avrupa'yla savaşmışlar ve iki kez Viyana önlerine kadar gelmişlerdir. Bu döneme ilişkin hatıralar her iki tarafın hafızasında hala canlıdır. Türkiye AB'ye katılırsa büyük bir uyumsuzluk yaşanır."

Türkiye ile Avrupa ülkeleri arasında geçmişte çok ciddi mücadelelerin olduğu doğrudur. Ama bu mücadele asla Avrupa ülkelerinin aynı alanlarda kendi aralarında yaşanan savaşlar kadar çetin ve utanç verici değildir. Eğer geçmişteki savaşlar biraraya gelmeyi engelleseydi, art arda iki dünya savaşında birbirlerini sonuna kadar kıran Almanlarla Fransızların asla aynı birlik içerisinde yer almamaları gerekirdi. Zaten Avrupa Birliği de Avrupa'da bir daha milyonlarca insan kaybına ve topyekün yıkıma neden olan çatışmaların yaşanmaması için kurulmuştur. AB'nin en büyük başarısı, eski hasımlar Almanya ve Fransa'dan başlamak üzere üyeleri arasında savaşı düşünülemez kılmaktır. Eğer bu, AB'nin en büyük amacıysa, o zaman lâik Türkiye'nin kucaklanması, Avrupa'nın Haç ve Hilal arasındaki medeniyetler çatışmasını önlemeye dönük en büyük katkı değil midir? Son yüzyılları savaş ve sürgünler belirlendiği içindir ki, Avrupa bütünleşmesi ileri götürülmelidir. Geçmişteki savaşlar ayırmaz, yükümlülük getirir. Avrupa bütünleşmesi olmasaydı, Alman-Polonya veya Alman-Fransız uzlaşması da düşünüle-

mezdi. Yunan-Türk yakınlaşması da Türkiye'nin AB'nin genişleme sürecine dâhil olmasıyla mümkün olmuştur.

Türkiye ile Avrupa ülkelerinin ortak tarihi, mücadeleler kadar bugün dahi örneklerine az rastlanabilecek yakınlıkta birliklere de şahitlik etmiştir. Osmanlı İmparatorluğu ve Avrupa, hiçbir zaman birbirinin karşıtı olmamıştır. Türkler, Avrupa güç sisteminin bir parçası olarak her zaman hem müttefik hem de düşman olmuşlardır. 16. Yüzyılda Habsburglar'a karşı Fransızlarla birlikte, 17. yüzyılda Ruslar'a karşı İsveçlilerle, 19. yüzyılda yine Ruslara karşı İngilizler ve Fransızlarla birlikte ve 20.yüzyılda Almanlarla birlikte bütün dünyaya karşı. Bu çerçevede Türkiye'nin son 50 yıldır NATO dâhil Avrupa'nın tüm kurumlarında yer aldığı gerçeği hatırlanmalıdır.

Dinle ilişkili bir iddia da şudur: "Türkiye kendini Batı'dan koparacak İslâmcı bir yöneliş içerisindedir. Müslüman köktenci akımın tehdidindeki bir devletin tümüyle farklı geleneklerle biçimlenmiş Avrupa Birliği'ne girmesi AB'nin içinde büyük sıkıntılara yol açar..." Türkiye, birçok Avrupa ülkesiyle kıyaslanabilecek düzeyde lâik bir ülkedir. Türkiye'yi lâik çizgisinden herhangi bir iktidarın saptırması mümkün değildir. Bu durumun farkında olanlar konuyu Türkler'in Müslüman kimliğiyle ilişkilendirerek itirazlarını dile getirmektedirler. Türkiye'nin üyeliğine karşı olanlar, Türk devlet-

tinden değil, Müslüman Türklerden bahsediyorlar ve bunların Avrupa'ya sözde uymadıklarını belirtiyorlar. Peki Fransız, İngiliz ve Alman vatandaş olarak Avrupa'da yaşayan Müslümanlara ne demeli? Almanya'da bu konumda üç milyon insan yaşamaktadır ve Sayın Veyis Güngör'n kavramsallaştırılmasıyla, bunlar "Bazı Avrupa Türkleri"dir.

Sadece Hristiyanlar mı Avrupalı? Türkiye'yi, insanların inancı nedeniyle reddedenler, AB'ndeki Hristiyan olmayanların eşitliğini de tartışmalı hale getirmektedirler. Bu tehlikeli bir düşüncedir. Oysa Müslüman kimliği, Avrupa'nın yabancısı olduğu bir olgu değildir. Avrupa'da yaklaşık 20 milyon Müslüman yaşamaktadır. Bu rakam, birçok Avrupa ülkesinin nüfusundan fazladır. AB'ye ye olsa da olmasa da Avrupa'da büyük bir Müslüman kitlenin varlığı açıkça ortadadır. Dolayısıyla, Türkiye'yi vatandaşlarının Müslüman kimliğinden dolayı AB'ye almamak; Avrupa için çözüm olmadığı gibi, tutarlı bir yaklaşım da değildir.

Türkiye'nin AB'ye alınmasıyla Avrupa'ya terör ithal edileceğini savunulanlar olduğunu görmekteyiz. Türkiye AB'ye ye olarak alınırsa Avrupa tam tersine terör doğuracak dinler arasındaki çatışmacı ve ayrımcı bir ortamdan kurtulmuş olur. Avrupa'ya terörü ithal edecek olan, daha doğrusu Avrupa'yı terör için uygun bir ortama sokacak olan şey dini ve kültürel gerekçelerle Türkiye'nin AB'den dışlanmasıdır.

Avrupa, dini ve etnik bağınazlıklarından kurtulduktan sonra kendisini bugün bulunduğu noktaya getiren atılımları başlatabilmiştir. Türkiye'yi, yüzlerce yıl geride kaldığı düşünölen ölçülerle, yani dinî ve kültörel gerekçelerle AB dışına itmeye çalışmak, Avrupa'nın kendine tepeden tırnağa yeniden sorgulamasını gerektirir. Buna rağmen Türkiye dışarıda tutulmaya devam edilirse, Avrupa Birliğı'nin sahip olduğı tüm değerleri bir kenara bırakıp kendini yeniden tanımlaması şart olur.

Türkiye'nin AB üyeliğini istemesinin sebeplerinden biri, Avrupa Birliğı'ni insanlığın ortak değerlerini en iyi temsil eden kurum veya kurumlardan biri olarak görmesidir.

Eğer bizim gördüğümüz Avrupa'nın kendisi değil de, buzdağının su yüzündeki minik bir bölümü ise ve aşağıda yüzlerce yıl öncesinin kalıplarıyla çalışan bir mekanizma var ise bunu bilmek hakkımızdır. Herkes kabul etmelidir: Tarih yeniden yazılıyor. Değerlerin ulaşması yepyeni bir dünyayı müjdeliyor. İnsanlığın bu büyük yürüyüşü bazı ilkel saplantılara kurban edilemez. Türkiye kendi öz değerleriyle ve tarihsel birikimiyle bu medenî organizasyon içinde yer almayı haketmiştir.

Veyis GÜNGÖR
Amsterdam Türkevi Başkanı

Dr. Mahmut KOÇAK
Politika Merkezi Başkanı



**'MEDENİYETLER ÇATIŞMASI' IŞIĞINDA
İSLÂM, TÜRKİYE ve AVRUPA BİRLİĞİ**

**Erik-Jan ZÜRCHER
Heleen van der LINDEN**

1. GİRİŞ

TÜRKİYE - FAY HATTI MI, ÖN CEPHE Mİ, YOKSA BİR SINAV KONUSU MU?

1990'ların ortalarından bu yana, Türkiye'nin Avrupa Birliğine potansiyel katılımı üzerindeki tartışmalar, yalnızca demokrasi, insan hakları, güvenlik ve ekonomi temelinde yürümektedir. AB'nin dramatik Doğu genişlemesi de, Avrupalı yazar ve politikacıları "Avrupa'nın" temel özellikleri ve sınırlarını sorgulamaya itti. Bu tartışmalar, Türkiye'nin adaylığı üzerinde odaklandı. Bu, yalnızca Türkiye'nin AB üyeliği perspektifini 40 yıldan uzun süredir taşıyan bir ülke olmasından değil, aynı zamanda kültürel olarak diğer üye ülkeler arasındaki en farklı ülke olmasından kaynaklanıyordu.

Bu tartışmalarda, Türkiye'nin farklı kültürel özelliği, genellikle nüfusunun yüzde 95'inden fazlasının Müslüman olduğu gerçeğiyle bağlantılandırılmıştır. Tarihsel ba-

kımdan, bu görüşe katkıda bulunan bir unsur da, Türkiye'nin ya da daha doğru deyişle Osmanlı İmparatorluğu'nun Avrupa'yı doğrudan tehdit eden tek süper güç olmasıdır. Türkiye'nin Avrupa Birliği üyeliğine kültürel ve dinî nedenleri temel göstererek karşı çıkan seslerin büyük çoğunluğu, şu ya da bu şekilde görüşlerini Amerikalı sosyolog Samuel Huntington'un 'medeniyetler çatışması' teorisine dayandırmaktadır. Huntington, 'medeniyetler çatışması'na ilişkin görüşlerini ilk kez Amerikan dergisi *Foreign Affairs*'de 1993 yılında yayınlamıştır. Makalesinde belirttiği ve daha sonra 1996 tarihli kitabında aktardığı görüşleri aşağıda özetlenmektedir.

Uluslararası ilişkiler sisteminin 16. ve 17. yüzyıllarda doğuşundan bu yana, tarihte ana hatlarıyla dört dönem geçildiği söylenebilir. İlk aşama Fransız Devrimi'ne kadar sürmüştür. Bu dönemde uluslararası ilişkiler temelde egemenler arasında yürütülüyordu. Fransız Devrimi bu sistemi uluslar arasındaki sisteme dönüştürmüştür. Bu aşamaların her birinde uluslararası sistem çok kutupludur. Diğer bir deyişle, savaş ve barışa birlikte karar veren, birbirine aşağı yukarı eşit durumda olan çok sayıda aktör bulunmaktaydı.

Birinci Dünya Savaşı'ndan sonra, ulus devletler temeline dayanan bu sistem sona erdi. Komünizmin, kısa süre sonra da faşizm ve milliyetçi sosyalizmin yükselişi, ideolojik blokların çatıştığı bir uluslararası sistemin kurulacağını belirtiyordu. İkinci Dünya Savaşı'nın sona

ermesi, bu aşamayı sona erdirmeydi; ancak uluslararası ilişkiler tarihindeki en ideolojik aşamanın başlangıç sinyali oldu. Elli yıl boyunca Soğuk Savaş, dünyayı iki kutuplu bir sistem içinde dondurdu. Bu sistemde 'Doğu' ve 'Batı', dünya hâkimiyeti için yaptıkları mücadelede, ya başkalarının çatışmasına izin verdiler ya da Üçüncü Dünya Ülkeleri olarak adlandırılan ülkeleri pasif bir savaş alanı olarak kullandılar. Huntington'un görüşüne göre, komünizmin çökmesi tamamen yeni bir durum yaratmaktadır. Uluslararası ilişkiler artık iki ideolojik blok tarafından değil, çok kutuplu bir sistemde ulus devletler tarafından belirlenmektedir. Bu devletlerin yönelimleri - ki, gerek 'Medeniyetler Çatışması'nın' gerekse 'Dünya Düzeninin Yeniden Yapılanması'nın temel bakış açısı budur- artık kültürel faktörler tarafından şekillenmektedir: Kendi medeniyetindekilerle dayanışma, diğer medeniyetlere karşı husumet. Huntington, dünyayı temel olarak yedi geniş kültürel bloğa ayırmıştır (Çin, Japonya, Hindu, İslâmi, Ortodoks, Batılı ve Latin Amerikalı). Geleceğin çatışmalarının büyük olasılıkla bu medeniyetler arasında, özellikle de Batı, Çin ve İslâm arasında olacağını söylemektedir.

Gerekli hükümet ya da ordulardan yoksun medeniyetler, dünya çapındaki çatışmaların aktörleri olmayacaktır. Çin, Hindistan ya da ABD gibi medeniyetin içindeki baskın devletler, bu 'medeniyet' içinde kendi politikalarını belirgin hale getireceklerdir.

'Medeniyetler Çatışması' artık yalnızca akademik bir görüş olmaktan çıkmış, halk içinde yaygın hale gelmiştir. Huntington'un tezi hem siyaset bilimciler hem de tarihçiler tarafından tartışılmış, aldığı eleştiriler tamamen olumsuzdan, kesinlikle doğruya doğru uzanan bir yelpazede olmuştur. Huntington, sıklıkla medeniyetleri karmaşık mozaikler yerine tek parça gruplar olarak tanımlamakla eleştirilmiştir. Gerçekte George Bush'un 'Batı'sı, Woody Allen'inkinden farklıdır. Huntington'un fikirleri, siyaset ve dış politika alanında akademik dünyanın dışında da büyük etkiler yaptı. Hemen her türlü tartışmanın içinde bu fikirler yer aldı. Huntington, Çin'deki ulusalcı yaklaşımı ve Asya kaplanlarının ekonomideki yükselişini hemen 'Konfüçyus değerleri' ile açıklamıştır. Açık biçimde, bu görüşüne yardımcı olan şey, Malezya'daki Mahatir ve Singapur'daki Lee gibi otoriter liderlerin, demokrasi ve insan haklarının Batı'nın icatları olduğunu ve 'Asyalı değerlerle' uyuşmadığını belirten açıklamalar yapmalarıydı.

Huntington'un görüşüne göre, Avrupa Birliği'nin kendisini de Doğu ve Batı Hristiyanlığı arasındaki geleneksel kültürel köprüünün Doğu'ya doğru genişleme sonucu onarıldığı kültürel temelli bir toplumdur. (Burada Huntington Yunanistan'ın rolünü bilerek es geçmektedir.) 1993 tarihli makalesinde ve 1996 tarihli kitabında dile getirdiği görüşler, Kohl ve Martens gibi Hristiyan Demokratları ve Bolkestein gibi liberalleri etkilemiş, Avrupa'yı

Hıristiyanlık ve hümanizm temelli bir toplum olarak tanımlamalarına neden olmuştur. Bu görüşün doğal bir uzantısı olarak da Türkiye gibi Müslüman aday ülkelerin Avrupa'ya ait olmadıkları sonucuna varmışlardır. 2002 yılında Avrupa Konvansiyonu Başkanı Giscard d'Estaing, bu görüşü bir kez daha dile getirmiştir.

Huntington'un dünya görüşünde özellikle Çin ve İslâm medeniyetleri, son derece güçlü kendi değer sistemlerine sahiptir ve bu değerler, Batılı liberal demokrasiye düşmandır. Bu sözler, liberal demokrasi de dâhil olmak üzere İslâm din ve kültürünün Batılı değerlerle uyuşmadığını düşünen İslâmcı köktendincilerin kulaklarına müzik gibi gelmektedir. İslâm, Batı medeniyetinin antitezi midir? Bu durumda, Türkiye, bir sınav konusu ya da daha iyisi, Huntington'un teorilerinin test edildiği bir cephe olacak gibi görünmektedir. Türkiye, Avrupa'nın en büyük Müslüman komşusu, NATO üyesi, AB üyesi olma amacıyla, Avrupa Konseyi'nin ve AGİT'in üyesi olan bir ülkedir. Nüfusunun yüzde 95'inden fazlası kendini Müslüman olarak tanımlamaktadır ve Osmanlı İmparatorluğu'nun da doğrudan mirasçısı durumundadır. Uzun yıllar boyunca Osmanlı padişahları, Hıristiyan Avrupa'nın en büyük rakipleri olmuştur. Orta Doğu ve Güney Doğu Avrupa'yı yüzyıllarca yönetmişler, kutsal şehirlerin (Mekke ve Medine) savunucusu olduklarını iddia eden tek egemen İslâm Müslüman güç olmuşturlardır.

Bu araştırmada biz Türkiye ve Avrupa arasında dinî boyutun zararlı etkiler yapma potansiyeline sahip olduğu kültürel anlamda bir fay hattı olup olmadığını, bu yöndeki görüşlerin bir geçerlilik ve zemine sahip olup olmadıklarını araştırmaya çalıştık. Diğer bir deyişle, Türkiye'nin bir İslâm ülkesi olması, daha doğrusu nüfusunun ağırlıklı olarak Müslümanlardan oluşması, eşi olmayan bu ülkenin AB'den dışlanması sonucunu mu doğuracaktır? Bu konuyu detaylı olarak incelemek bizi aynı zamanda Huntington'un kültürel bloklara ilişkin fikirlerinin anlamlı ve verimli olup olmadığını sorgulamaya itti. "Batı" ve "İslâm" gerçekten var mıdır? Ve bu iki "bloğu" birbirinden ayıran çizgi gerçekten bir cephe midir? Yoksa Türkiye, Batı ve İslâmî kültürel unsurları arasındaki derin çizgileri görmemize engel mi olmaktadır?

Bu sorulara yanıt verebilmek için aşağıda belirtilen yaklaşımı benimsedik: İlk bölümde (Bölüm 2) Türk İslâmının en önemli boyutlarını açıklamaya çalıştık. Buradaki amaç, Türk İslâmının içinde bulunan Türklüğü yansıtmak ve Türkiye'deki dinî yaşamın iki boyutlu yapısını açıklamaktır. İslâm hakkında genel bir tartışma yürütmek yerine, Türkiye'deki durumu kendi tarihi ve coğrafyası içinde ele aldık. Diğer bir ifadeyle, Türk İslâmının gelişimini ve özelliklerini açıkladık.

Şunu hemen başından belirtmek gerekir ki Türk İslâmı bile olsa, İslâm gibi bir konuyu ele alırken, kap-

samlı bir çalışma yaptığımızı hayal bile edemeyiz. İslâm hem bir doktrin hem de bir ideoloji sistemidir ve varlığımızın nedeni ve amaçlarına ilişkin tüm soruları yanıtlamaya çalışır, aynı zamanda eylemlerimizin nasıl olması gerektiğini belirten bir sosyal fenomendir. Buna ek olarak, neyin İslâmî olup neyin olmadığını belirtmek de kolay değildir. Dış dünyada, özellikle de Batı'da tipik bir İslâmî davranış olarak kabul edilen görücü usulü evlilikler ve namus cinayetleri gibi gelenek, görenek ve kültürel davranış örneklerinin gerçekte İslâmın doktrin sistemi ile hiçbir ilgisi yoktur. Nüfusun gelenekselci bölümleri bu davranış biçimlerini almakta, yaşam alışkanlıklarının bir parçası haline getirmekte ve onları inançlarının temel taşlarına dönüştürmektedir. Bu rapor özel olarak bir doktrin sistemi olarak İslâmın Türk toplumundaki konumunu inceler. Başörtüsünün eğitim kurumlarında yasaklanması olayında olduğu gibi bazı durumlarda ideoloji ve kültürel davranışlar aynı zeminde karşılaşır. Bu durum, Türkiye'deki siyasî çatışmaların önde gelen cephelerinden biridir.

İlk bölümde, Türk İslâmının en önemli beş boyutunu ele aldık ve Türkiye'nin AB değerlerine benzer değerleri (demokrasi ve insan hakları) nasıl içinde barındırdığını belirttik. İslâmî kültürel davranışları da inceledik. Tartışmada ele alınan konular, İslâm ve devlet arasındaki ilişkiler, tarikatlar ve yeni hareketler karşısında resmi doktrin, Sünnî İslâm ve Alevilik, İslâmî

köktendincilik ve gayrımüslimlerin durumları konularıdır. Bu başlıklar temelinde, bir sonraki bölümde (Bölüm 3), ana sorumuza geri dönecek ve Türkiye'nin AB değerleriyle uyumlu olup olmadığını tartışacağız.

Buradaki bir boyut, Türkiye'nin Avrupa ortak kültürel mirası içindeki rolü, diğer bir boyut da Avrupa'da gelişmiş demokrasi ve insan hakları konularına uyumlu olup olmadığıdır. Aynı zamanda, Türklerin yaşam biçimlerini ve dünya görüşlerini gerçekte İslâm ne ölçüde etkilemiştir ve köktendincilerin başarıya ulaşma şansları ne kadardır? Bu sorulara Bölüm 2'deki açıklamalar temelinde yanıt vereceğiz. Burada cep ilmi hali ya da devlet İslâmı olarak belirtilen görüşleri de aktaracağız. Bu metinlerdeki hangi bölümlerin AB değerlerine aykırı kaçtığını, hangilerinin AB değerleriyle uyumlu olduğunu göreceğiz. Bu tartışmalar ışığında, aynı zamanda Türk toplumunun dinî davranışlarına ilişkin araştırmaların sonuçlarını da alarak, Türkiye'nin köktendinciliğe yakın olup olmadığı sorusunu yanıtlayacağız.

Çoğulculuk konusuna gelince, bu, din ya da medya gibi konularda demokratik siyasî sistemin bir sonucu olarak ortaya çıkar. Bölümün sonunda çoğulculuğun farklı alanlarda ne ölçüde bulunduğunu belirteceğiz. Sonuç bölümünde 'medeniyetler çatışması' çerçevesinde Türkiye'nin konumuna bir kez daha bakacağız ve bu durumun ülkenin AB'ye katılımındaki etkilerini inceleyeceğiz.

2. TÜRKİYE'DEKİ MEVCUT İSLÂMÎ ORTAM

Bu bölüm, modern Türk İslâmının en önemli boyutlarını açıklamaktadır. Modern ortam, geçmişte yaşanan çok sayıdaki radikal dönüşümlerin bir sonucu olduğu için, bu önemli modern gelişmeleri şekillendiren önemli tarihî olaylara atıflar yapılacaktır.

2.1. İSLÂM VE DEVLET

2.1.1. 28 ŞUBAT SÜRECİ: DİN, TOPLUM VE DEVLET ARASINDAKİ ÇATIŞMALAR

28 Şubat 1996'da, Türkiye Cumhuriyeti, kurulduğu 1923 yılından bu yana tarihinde görülmemiş bir olayla karşılaştı: Kendini hem siyasî görüşlerinde hem de bireysel yaşantısında İslâmî standart ve değerlerden ilham alan biri olarak tanımlayan bir politikacı, Başbakan oldu. Refah Partisi'nin lideri Necmettin Erbakan, bu başarısını 1995 yılında yapılan seçimlerdeki başarısına

(oyların yüzde 21.3'ünü almıştır) ve diğer partiler içinde yaşanan bölünmelere borçluydu. Erbakan'ın muhafazakâr, Batı yönelimli Doğru Yol Partisi ile kurduğu koalisyon, modern Türk tarihinde yeni bir dönemin başlangıcıydı. Ne var ki, kısa süre sonra bu gelişmenin lâik devlet aygıtıyla çatıştığı ortaya çıktı. Bu taleplerin arkasında saklı bulunan tehdit açıktı: Ordu, eğer koşulları yerine getirmezse, hükümeti düşürecek. Erbakan hükümeti, bunların yerine getirilmesi konusunda tereddütlü davranıp işi ağırdan aldı. Ordu; medya, yargı, bürokrasi ve aynı zamanda Doğru Yol Partisi milletvekillerinden oluşan bir grubun hükümet aleyhine kampanya düzenlemesini organize etti. Sendika ve işveren örgütleri, kendi 'lâik cephelerini' kurmuşlardı. Bu baskının sonucu olarak Erbakan hükümeti, 18 Haziran 1997'de düştü.

Türkiye'de "yumuşak ve postmodern" bir darbe olarak değerlendirilen bu 28 Şubat süreci, hükümetin düşmesinin ardından da sürmüştür. Ordunun hayata geçirilmesi için ısrarcı olduğu önlemler, son derece kapsamlıydı ve Türkiye için ulaşılması güçtü. Taleplerin en önemlilerinden biri, temel eğitimin sekiz yıla çıkarılmasıydı. Türk eğitim sisteminde okullar beş yıllık temel eğitim veriyordu. Bu sürenin sonunda veliler ya inançlarından ötürü ya da malî olanaksızlıklar nedeniyle çocuklarını üç yıllık eğitim için dinî okullara gönderiyorlardı. Temel eğitimin sekiz yıla çıkarılmasıyla, imam

hatip okulları pazarlarını kaybedeceklerdi. Ordunun diğer taleplerinin çoğu, 1997-1999 arasında Erbakan'dan sonra gelenler tarafından yerine getirildi. Ocak 1998'de Anayasa Mahkemesi, Refah Partisi'nin kapatılmasına karar verdi ve daha sonra Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi'ne de giden bir kararla Erbakan'a beş yıl boyunca siyaset yasağı getirdi (Yavuz 2003: 3, 244). Anayasa Mahkemesi'nin bu kararları, daha önce 1980'de darbe yapan cuntanın getirdiği anayasanın 68 ve 69. maddelerini temel almıştır. Bu maddelere göre hiçbir siyasî parti 'devletin lâik niteliğini zedeleyemez' (madde 68) ve partiler 'dinî his ve sembolleri suiistimal edemez' (madde 69). Mahkemenin, dinin sosyal yaşam ve siyasette rol oynamaması gerektiği yaklaşımından hareket ettiği çok açıktı. Bu görüşe göre din bireyin iç dünyasını, lâiklik ise bireyin dış yaşamını kontrol etmekteydi. Mahkemenin, 1920'lerden bu yana şekillenen Türk devlet ideolojisinin Kemalizmi izlediği açıktır (Yavuz 2003: 247).

Din, devlet ve toplum arasındaki bu anlaşmazlığın temel aktörlerinin konumlarını daha iyi anlayabilmek için, mevcut durumu şekillendiren iki faktörü inceleyeceğiz: İlki, Türkiye Cumhuriyeti'nin geçmişini oluşturan Osmanlı döneminde (1300-1922) din ve devlete ilişkin düşünceler, ikincisi de 1840'larda Osmanlı döneminde başlayan ancak 1923-1945 döneminde Türkiye Cumhuriyeti'nde en üst noktasına ulaşan lâikleşmedir.

2.1.2. OSMANLI DÖNEMİNDE İSLÂM VE DEVLET

Türkiye Cumhuriyeti'nin Osmanlı-İslâm mirası, birbirinden farklı ve bir ölçüde de çatışan kaynakları temsil eder: İlki, toplumun İslâmî güçleri, ikincisi Orta Asya'da 6. yüzyılda ve Orta Doğu'da 10. yüzyılda şekillenen Türk devlet oluşumu ve kuruluşu geleneği.

Peygamber Hz. Muhammed'in çevresinde 622'de toplanan en eski İslâm topluluğu, özerk bir topluluktur. Bu topluluğun liderleri meşruiyetlerini dinî karizmalarından alıyor, savaş ve barış dönemlerinde topluluklarını yönetiyorlardı. Mantikî olarak bu erken İslâm topluluğunun temellerini oluşturan kurallar, inananlar topluluğunun üstünde ya da ötesinde bir devletin varlığına gerek duymamışlardır. Müminlerin hayatları, dinî liderler tarafından denetlenen dinî standart ve kurallar sistemiyle yönetiliyordu. Başlangıçta bu liderler Hz. Muhammed'in kendisi ve doğrudan halefleriydi (halifeler) ancak kısa süre sonra liderlik, din uzmanları ve ulema tarafından savaş alanına dönüştürüldü. Ulema, Kur'an'daki ayetleri, Hz. Muhammed'in sözlerini ve eylemlerini bir hukuk sistemine(şariat) dönüştürdü. Bu, toplumsal ve bireysel hayatın temelini oluşturdu. Müslümanların gözlerinde şariat Tanrı'ya aittir. Bu kurallar prensipte sabittir, değiştirilemez, yorumlanamaz. İnsanların böyle bir yasaya ek yapması olanaksızdır.

9. yüzyılda, Hz.Muhammed'in eylemlerinden iki yüzyıl sonra, şeriatın serbest şekilde bireyler tarafından yorumlanması meşru olarak kabul edilmemeye başlandı, İslâm daha ortodoks bir karakter kazandı. O zamandan bu yana yorumlama, otoriteyi elinde tutan kişiler tarafından kesinlikle yasaklanmıştır (Yerasimos et al. 2000: 13-15; Mardin 1989: 20-21).

Batı'da İspanya'dan Doğu'da Hindistan'a kadar uzanan alanın hızla fethi, devlet gibi somut bir idare sisteminin kurulmasına neden oldu. İslâm âlimlerinin devlete yaklaşımı her zaman çelişkili olmuştur. Bir yandan devlet, dinî düzeni sağlamak ve Tanrı'nın insanlar için uygun gördüğü düzeni yerleştirmek için yararlı bir aygıttı. Devletin koruması olmadan gerçek inanç bu şeytanî dünyada yok olup gidebilirdi. Öte yandan, yaygın olan bir diğer görüşe göre de yönetim işleri, saf ve iyi bir yaşamla el ele gitmiyordu (Lewis 1996: 157-8). Bunun örnekleri Osmanlı döneminden bulunabilir.1300 ile 1922 arasında Osmanlı padişahlarından hiçbiri, aslen her Müslümanın yerine getirmesi gereken Mekke ziyareti olan Hacca gitmemiştir. Dinî âlimlerin hepsi, sultanın devletin başı olarak dini koruma görevinin, kişisel kurtuluşundan daha önemli olduğunu belirtmişlerdir.

Ulemanın bakış açısına göre, ideal devlet sistemi meşruiyetini Tanrı'dan alan teokrasiydi. Aynı zamanda Müslümanlar, idare kurumlarını işler halde tutabilmek

için kuralları oluşturacak ve zaten dinî kanuna uygun olarak oluşturulan bu kurallara uymayanları cezalandıracaktı.

‘Tanrı’nın dünyadaki gölgesi’ olacak bir dünyevî yöneticiye de gerek olduğunu anlamışlardır. Egemenlerin bu otoritesi, Arapça’da siyasa (siyaset) ya da örf adını aldı. Düzenlemelerin ve kanunların işleyebilmesi için bu otoriteler, dinî uzmanlara başvurup, düzenlemenin şeriata uygun olup olmadığını sormuşlardır (Lewis 1996: 223-4).

10. yüzyıldan itibaren, neredeyse tüm İslâm alanı Orta Asya steplerinden gelen Türk hanedanların yönetimi altına girmiştir. Tüm bu hanedanlar Orta Doğu’ya gelmeden önce İslâmı Orta Asya’da kabul etmişlerdi. Buna ek olarak, Türkler tarafından geliştirilen güçlü askerî ve siyasî gelenekleri de beraberinde getirmişlerdi. Orta Doğu ile Orta Asya arasındaki sınır bölgelerinde bu gelenekler, egemen olanın bağımsız otoritesine güçlü vurgu yapan eski Pers monarşi geleneğiyle iç içe girmiştir. Pers krallıklarından da ilham alan Türk hanedanları İslâmın Sünnî kolunu, özellikle de Hanefî mezhebini benimsemişlerdir. Bu, söz konusu Türk hanedanlarının devlet ile din arasındaki ilişkileri düzenleme biçimini de etkilemiştir. Sünnî İslâm içindeki dört okuldan biri olan Hanefîlik Okulu, ‘Realpolitik’ için önemli fırsatlar sunmaktadır. Hanefîlik teorisi meşru lideri, iktidara gelen ve onu elinde tutan kişi olarak ta-

nımlar (Imber 1997: 24, 67). Geldikleri steplerde güçleri kılıca bağlı olan Türkler için bu kesinlikle daha çekiciydi. Bununla birlikte güçleri arttıkça aynı zamanda otoritelerinin meşruiyetini destekleyen ek argümanlar da geliştirmeye başladılar. Bunlar arasında son Arap Abbasi halifesinin Osmanlı padişahlarına halifeliği devretmesi de bulunmaktadır. Diğer tüm hanedanlardan farklı olarak Türkler, Türk Pers gelenekleriyle İslâmı tek bir idare sistemi içinde birleştirmeyi başarmışlardır.

Resmî olarak, Osmanlı devleti İslâmî bir devlettir. Devletin başı olan padişah, Müslümanların topraklarını korumak ve kendi sınırları içinde onların iyi Müslümanlar olarak yaşamalarını sağlamak zorundaydı. Yine padişah, resmî olarak ruhanî kanunu yani şeriat hukuk sistemini belirliyordu. Uygulamada ise şeriatın etkinliği büyük ölçüde özel hukuk alanlarıyla sınırlandırılmış görünüyordu: Aile hukuku ve sözleşme hukuku. Bugün bizim kamu hukuku olarak kabul ettiğimiz alan içindeki tüm konular, padişah adına çıkarılan kanunlar aracılığıyla düzenleniyordu. Bu iki yasal sistem farklı alanlarda devreye giriyorlardı. Şeriat İslâm topluluğunun hukukuydu. Hem İmparatorluğun içinde hem de dışında, Güney Doğu Asya'da ya da Çin'de Müslümanlar bireysel yaşamlarını bu kurallara göre belirliyorlardı.

Öte yandan şeriat, İmparatorluk sınırları içinde büyük ölçüde özerk yaşayan Hristiyan ve Yahudi toplulukları için uygulanamazdı. Devletin hukuku olarak ka-

nunlar ise ülke sınırları içindeki her konuda uygulanabilirlerdi. Önde gelen ulemanın, özellikle de en yüksek rütbeli müftü olan Şeyhülislâmın görevi, kutsal hukuk ile padişahın fermanları arasındaki uyumu sağlamaktı (Poulton 1997: 34-5). Bu, dini otoriteler ile sarayın birbirleriyle yakın ilişki içinde olmaları sonucunu doğuruyordu. Sultan yalnızca bir İslâmî egemen olarak değil, aynı zamanda üst düzey bir İslâmî lider olarak varsayıldığı için İslâm uzmanlarının kendisine sağladığı meşruiyeti kaybetmek istemiyordu. Şunu da söylemek mümkündür ki, Osmanlı padişahları ulemayı devlet aygıtının içine dâhil etmede, katı atamalar ve kontroller içinde bir sistem yaratmada, kendilerinden önce gelenlere oranla daha çok başarılı olmuşlardır.

İslâm uzmanlarının teokratik ülkülerine karşın, Osmanlı Devleti, politikaları din tarafından meşrulaştırılan uygulamada lâik bir idarî yapılanma aygıtına sahipti. Hegamonik doğaya sahip bir gelenekten gelen bu devlette İslâm, büyük çoğunluğu Sünnîlerden oluşan kalabalıklar ile devlet eliti arasında kültürel ve siyasî köprü kurma görevi üstleniyordu (Yavuz 2003: 38-9). Böyle bir uzlaşma olmaksızın, İslâmî toplumun bağlılığını koruyup altı yüzyıl boyunca varlığını sürdürmesi çok zordu.

2.1.3. OSMANLI DÖNEMİNDE LÂİKLİK

Yukarıdaki gerçekler göz önüne alındığında, İslâmın 'kilise ile devletin ayrılmasını' asla kabul etmediğini be-

lirten klişelerin aslında gerçeği yansıtmadığı sonucuna varabiliriz. İslâmın doğduğu özerk topluluklarda devlet konusunda teoriler geliştirme geleneği oldukça zayıftı. Bunun tersine Türk İslâm devletleri, özellikle de Osmanlı Devleti, uygulamada lâik idarenin düzenlemelelerini ve gerekliliklerini oldukça iyi ayarlamışlardır. Siyasî meşruiyet gerçek anlamda iki boyutluydu: İslâm ve devlet (egemen). İkisi de yasaların kaynağıydılar (Mardin 1989: 21). Egemenin özerk idaresinden doğan kurumların ve dinî cezaları kapsayan kanunların oluşturduğu bu ikili sistem o kadar pratikti ki 19. yüzyılda modernlik ve lâiklik süreçlerini başlatabilmişti.

18. yüzyılın sonlarında ve 19. yüzyılın başlarında Osmanlılar, Avrupa devletleri tarafından önemli yenilgilere uğratılmışlardı. 1774'te, 1792'de ve 1829'da Rusya'ya karşı kaybettiler.

Bunun padişahın otoritesi üzerinde korkunç etkileri olmasının iki nedeni vardır: İlk olarak Osmanlılar, başkent İstanbul için önemli bir gıda kaynağı olan Karadeniz'i kaybetmişlerdir. İkinci olarak da padişah, Müslümanların yaşadığı bazı alanları Müslüman olmayan güçlere bırakmak zorunda kalmıştır (Rus Çarı). Aynı dönemde Osmanlı eyaleti olan Mısır da Napolyon tarafından işgal edilmiştir (1798-1801). Haçlı seferlerinden bu yana ilk defa Avrupalı yöneticiler İslâmî Orta Doğu'nun önemli topraklarından birine girmişlerdir. Üstelik de bu şehir İmparatorluğun ikinci büyük şehri Kahire'dir.

Bu yenilgilerin yarattığı şok, İstanbul'da bir grup yenilikçi idarecinin Osmanlı devletinin kurumlarının, Avrupa modeli üzerinden, reformdan geçirilmesi görüşünü ileri sürmelerine neden oldu. Burbon hanedanlığından gelen Fransa, Devrimin de etkileriyle ana model olarak kabul ediliyordu. 1808'de güçten düşene kadar bu reformcular politikalarını uygulama fırsatı buldular. Yine 1826 sonrasında otoriter bir hükümdar olan II. Mahmut'un yönetimi altında reform politikaları devam etti. Reformlar, merkezî devletin içte ve dışta güçlendirilmesini amaçlıyordu. İlk amaçları ordunun güçlendirilmesiydi; ancak Avrupa modelinde bir ordunun kurulmasının ardından reform çabaları kontrolsüz olarak yayıldı. Üniformalar için fabrikalar gerekiyordu, subaylar için eğitim merkezlerine ihtiyaç vardı ve tüm bunları finanse edebilmek için yolsuzluklar önlenmeli, etkin biçimde vergi toplanmalıydı.

19. yüzyıl boyunca, Osmanlı devleti yavaş adımlarla tipik bir modern devlet olmaya başladı. Her şehirde devlet okulları vardı. Her şehirde demiryolları kuruluyor, her şehre saat kuleleri yapılıyordu (Avrupa ile aynı saat dilimi esas almıyordu). Müzeler açılıyor, doğum belgeleri ve pasaportlar veriliyordu. 19. yüzyılın başlarındaki küçük devlet aygıtı, giderek büyüdü ve bürokrasinin tipik özelliklerini kazandı.

1839 yılında padişahın geniş çaplı reformlar uygulama girişimi (Gülhane Hattı Hümayunu) dinî kanun

için dedikoduların yayılmasına neden oldu. 'Şeriatla yönetilmeyen devletlerin, varlıklarını sürdüremeyecekleri' belirtiliyordu (Deringil 1998: 9). Yine de söz konusu reformlar, dinî hukuk üzerinde çok küçük değişiklikler yapıyorlardı. Dolaylı yollardan bir lâikleştirici etkiye sahiptiler. Doktorluk, veterinerlik, mühendislik, modern matematikle ilgilenen topçu subaylarının hepsi materyalist, modern dünya görüşüne sahiptiler. 1850'ler ve 1860'lar boyunca, ceza kanunu ve ticaret kanunu gibi Avrupa'dan ilham alınan hukuk kitaplarının girişiyle ve Avrupa modeli üzerine kurulan yeni konsey ve bakanlıklar aracılığıyla, lâiklik aynı zamanda yasal ve kurumsal bir temel kazanmaya da başladı. Şeriat uygulanamaz hale getirilmedi; ama yetki alanı oldukça daraltıldı. Yeni kanun ve usullerin büyük bölümü Fransız modelinden alındığı için, yasal uygulamalarda aynı zamanda lâikliğin kalesini yansıtıyordu (Dumont in Landau (ed.) 1984: 35-37).

Diğer Avrupa ülkelerinde olduğu gibi, monarşinin meşruiyetini Tanrı'dan aldığı şeklindeki geleneksel düşünce, Osmanlı İmparatorluğu'nda da 1848 sonrasında tartışılmaya başlandı. Gayrimüslim nüfus grupları arasında artan milliyetçiliğin etkisiyle ve 1860'lardan sonra gelen liberal hareketlerin de baskısıyla, milliyetçi ve demokratik boyutları olan yeni bir meşruiyet arayışı başladı (Hobsbawm 1990: 84). Osmanlı İmparatorluğu'nda gücü elinde bulunduran seçkinler, devletin bazı

gelişmeleri daha fazla yok saymasının mümkün olmadığına kanaat getirdiler. Avrupa ülkeleriyle rekabet etme, devletin millî güçleri harekete geçirebilme yeteneğiyle bağlantılıydı. İmparatorluğun bu nedenle yapması gereken, Osmanlı vatandaşlarının kendilerini devletleriyle tanımlayabilecek olmalarıydı. Eğer bu mümkün olursa, insanlara devlet yönetiminde söz vermekle mümkün olabilecekti (Deringil 1998: 45). 1878'e kadar Osmanlı hâlâ nüfusunun yüzde 40'ı gayrimüslimlerden oluşan bir devlet olduğu için, bir lâikleşme süreci de uygulanmaktaydı.

1856 ve 1867 arasındaki 20 yıllık dönem boyunca, bu Osmanlıcılık (ittihadı anasır) siyasî faaliyetler için kılavuz olmuştur. Her ikisi de 1876 yılında gerçekleşen ilk Osmanlı anayasası ve ilk meclis seçimlerinin yapılması için önemli adım olmuştur. Anayasada devletin dininden bahsedilmemekte ve gayrimüslimler Meclis'te belli bir oranda temsil edilebilmekteydi. Aynı zamanda, anayasa ve Meclis İslâmî tartışmalara hâlâ atıfta bulunuyordu, tıpkı 40 yıl öncesindeki ilk reform kanununda olduğu gibi. Bu tür tartışmalar 1860'lar boyunca 'Genç Osmanlılar' adını alan bir grup bürokrat tarafından şekillendiriliyordu. İslâmî argümanlar ortaya atarak liberal düşünceleri savunuyor, İslâmî gelenekleri ve Kur'an ayetlerini yorumlayarak demokrasinin aslında İslâmın içinde olduğunu göstermeye çalışıyorlardı (Zürcher 1995: 80; Mardin 1979: 381-443). Bu bağlamda, Rusya'ya

karşı 1877-1878'de kaybedilen savaş, önemli bir noktayı oluşturdu. Savaş, Rus ordularının İstanbul banliyölerine kadar ilerlemeleriyle sona erdi. Osmanlı İmparatorluğu'nun Berlin Anlaşması'yla ciddi oranlarda toprak kaybetmesi, çok sayıda Müslümanın Balkan ve Kafkaslardan ayrılmasına, dolayısıyla da imparatorlukta önemli demografik değişiklikler olmasına neden oldu.

1887 sonrasında, ülkenin yüzde 80'inden fazlası Müslümandı. Anayasada ve Meclis'te belirtildiği gibi Osmanlı vatandaşlığı, ülkeyi felaketten alıkoyamamıştı. Bu görüşün ideolojik temelleri güvenilirliğini yitirmişti ve bu nedenle de imparatorluğun yeni gelenlerini ve hassas durumdaki insanları biraraya getirecek yeni bir ideolojik araca gerek duyuluyordu (Yavuz 2003: 43-44). Sultan II. Abdülhamit'in uzun saltanatı boyunca (1876-1909), bu amaç doğrultusunda hareket edildi. Halife olarak aynı zamanda dine de güçlü vurgu yapan Sultan II. Abdülhamit, İmparatorluğun Müslüman unsurları içinde dayanışmayı sağlayacak yeni temeller arayışındaydı. Avusturya-Macaristan'daki Habsburglar gibi, Osmanlılar milliyetçilik ve liberalizm tehditlerine, dinî motifleri güçlü olan 'resmî milliyetçilik' ile karşılık vermeye çalıştılar (Deringil 1998: 47, 67; Anderson 1991: 83-111).

Osmanlıların İslâmı sosyal bir çimento olarak kullanma ve devletin gücünü artırma isteği, inancın ya-

yılma ve inancın içeriğine müdahale etme sonucunu doğurdu. İslâm devlete bağlı kalmalıydı, tek bir tür olmalıydı ve kontrol altına alınabilmeliydi. Bu nedenle, Kuran'ın yayınlanmasına, okullardaki dinî eğitime ve camilerdeki vaazlara ilişkin usuller belirlendi. İslâmın bu şekilde standartlaştırılmasının en önemli sonucu, Avrupa hukukundan örnek alınarak oluşturulan dinî kanun Mecelle'nin doğması oldu. Bu standart metin, devlet komisyonunun uzun süren çalışmalarının sonucuydu ve imparatorluğun en uzak köşelerine kadar gönderildi (Deringil 1998: 50). Sultan Abdülhamit'in uygulamaları, Osmanlı geleneklerinden tam bir geriye dönüş olarak algılanmamalıdır. İdeolojik yaklaşımları modern di, bu yaklaşımlar eğitim ve iletişimde (telgraf hatları, tren yolları) önemli gelişmelere paralel gidiyordu. Vatandaşlarının yaşamlarını en ufak detaylarına kadar düzenleme isteği içindeki modern devlet anlayışı, böyle bir dönemde ortaya çıkmıştı. Türkiye Cumhuriyeti'ni Abdülhamit'in mirası olmaksızın anlamak mümkün değildir.

1908 yılında yapılan anayasal devrim, 1878 yılında askıya alınan anayasa ve Meclis'in yeniden işlerlik kazandırılmasına yöneliktir. Dolaylı olarak (Nisan 1909) Sultan Abdülhamit'in tahttan inmesine neden olmuştur. Tüm bunlar, Abdülhamit döneminde Avrupa'dan esinlenilerek kurulan okullarda eğitim gören, bürokrasi içinde yer alan Jön Türklerin çalışmalarının sonuçla-

ıydı. Bu 'Genç Türkler' eski rejimi çürümüş, güçsüz ve bir ölçüde de Avrupa karşıtı görüyor, ulusal bir uyanışın gerekli olduğunu düşünüyordu.

Onların görüşüne göre, anayasal parlamenter sistem yalnızca tek bir amaç değildi. Aynı zamanda bu uyanışı sağlayacak teknik araçlardan da yalnızca biriydi (Hanioğlu 1995: 214-16). 1908-1918 yılları arasında süren Jön Türkler rejimi, bir şekilde Abdülhamit döneminin de devamı niteliğindedir. Hemen hepsi sivil devlet memurlarından oluşan söz konusu grup, devlet gücünün standartlaşmasını ve devletin merkeziliğinin artırılmasını da savunuyordu. Bu nedenle, kısa süre içinde anayasal sürecin kendilerine daha az merkezilik ve daha çok özerklik sağlayacağını düşünen imparatorluk içindeki gayrimüslimlerle anlaşmazlığa düştüler. Osmanlı İmparatorluğu'nun dört Hristiyan Balkan devleti tarafından saldırıya uğradığı Balkan Savaşı'nın başlamasının ardından (1912), Müslim- gayrimüslim ayrılığı, tüm toplum içinde adeta bir fay hattı olarak kaldı (bakınız kısım 2.5). Abdülhamit'in zamanında olduğu gibi, Jön Türkler toplumu harekete geçirmede milliyetçiliği kullandılar. Bu ideolojinin temel noktalarından biri İslâm'dı ya da en azından İslâmî bir gruba dâhil olmaktı (Zürcher: Karpas (ed.) 2000: 150-179). Çelişkili biçimde, din üzerinden milliyetçilik yürütmeye çalışan Jön Türkler, kesinlikle geleneksel Müslümanlar arasında yer almıyorlardı.

Materyalizm ve pozitivismden son derece etkilenmişlerdir. İslâmın sosyal bir çimento olarak rolünü görmekle birlikte, din adamlarının yönetimine karşıydılar. İslâm; yobazlık, batıl inançlar ve ulemanın dar tutuculuğundan arındırılmalıydı. Söz konusu unsurlar ne devlet idaresine etki yapmalıydı ne de düşünce özgürlüğünün önüne geçebilmeliydi (Zürcher, 'Ottoman sources of Kemalist thought'). 'Gerçek' İslâm ilerlemekten yanaydı, bilime ve teknolojiye açıktı. Daha aşırı Genç Türk* yazarlara göre, pozitivism ile İslâm aynı şekilde anlaşılmalıdır. İslâmın bilimle uyumlu olması gerekiyordu ya da Genç Türk yazarların en lâiklerinden biri olan Abdullah Cevdet'in belirttiği gibi, "Din, kitlelerin bilimidir ve bilim de seçkinlerin dinidir." (Hanioğlu 1997: 133-158). Jön Türklerin birçok yaklaşımı, hâlâ ülkenin yönetiminde bir ölçüde etkili olan dinî uzmanların ve dinî hukukun etkisinin azaltılması için somut adımlar atılmasını içeriyordu.

1916 yılında en kıdemli müftü olan Şeyhülislâm, kabinedeki koltuğunu kaybetti ve bakanlığı bir daireye dönüştürüldü. Adalet Bakanlığı'ndaki dinî mahkemeler üzerindeki yargı yetkisini kaybederken, bir yandan da dinî vakıfların, efkafın idaresi de Maliye Bakanlığı'na devredildi. Bu son gelişme, imparatorluktaki camiler ve medreseler gibi tüm dinî ve eğitime yönelik kuruluşla-

* Jön Türk ve Genç Osmanlılar gibi son dönem Osmanlı aydınına verilen adlardır.(Yayıncının Notu – Y.N.)

rın malî olarak vakıflar üzerine kuruldukları gerçeği göz önüne alınırsa, son derece sert bir gelişmedir. Artık İslâmî kurumlar malî bağımsızlıklarını kaybetmişlerdi ve dinî okullar da bundan sonra Eğitim Bakanlığı'nın denetimi altına girmiş oluyordu. 1917 yılında, aile hukuku da yeniden düzenledi. Farklı dinî grupların geleneksel kuralları hâlâ yerinde durmakla birlikte, devlet yargı erki artık bu kuralların uygulanmasını denetleyebiliyordu. Bu da doğrudan lâikliğe giden bir diğer adımdı. 1917 yılında Avrupa (Gregoryan) takviminin kabul edilmesi de devlet ve İslâmın birbirinden ayrılmasında önemli bir adımdı. (Dumont in Landau (ed.) 1984: 37-38). Dünya görüşleri ve fiiliyatta aldıkları önlemler bakımından Jön Türkler, 1920'lerde Türkiye Cumhuriyeti'ni şekillendirecek Kemalist devrim için yol açmışlardır.

2.1.4. KEMALİST ÜLKÜ

Avrupa'nın geri kalanının tersine (belki bir de Rusya için), Birinci Dünya Savaşı 1922'de değil 1918'de sona ermişti. Yalnızca Birinci Dünya Savaşı'nın galipleri İngiltere ve Fransa'ya karşı değil, aynı zamanda onların yerel müttefikleriyle, Doğu'da Ermenilerle ve Batı'da Yunanlılarla yapılan zorlu bir bağımsızlık mücadelesinin ardından, Osmanlılar, imparatorluklarından geri kalan kısmı idare etme çalışmalarına girdiler. Bağımsızlık zaferi, Lozan (Lousanne) Anlaşmasıyla (1923) hayata geçirildi. Bu anlaşma sayesinde Türkiye bugün ha-

ritada bağımsız bir devlet olarak görünebilmektedir. Zaferin bir sonucu olarak, dini, toplulukları harekete geçirmek için kullanmaya artık ihtiyaç duyulmuyordu. 1923 yılından itibaren tüm dikkât, ülkenin gelişimi ve kalkınması üzerinde odaklanmaktaydı.

Jön Türklerin radikal bir fraksiyonuna mensup, bağımsızlık mücadelesinin lideri olan Mustafa Kemal Paşa (1934'ten itibaren Atatürk), Ekim 1923'ün ardından yeni Türkiye Cumhuriyeti'nin ilk Cumhurbaşkanı oldu. Atatürk ve onunla aynı görüşü paylaşanlar, yalnızca rasyonelliğin ve bilginin Türkiye'nin modernleşmesini hızlandıracığı konusunda görüş birliği içindeydiler. Onların İslâm anlayışları, Jön Türklerin 1918'de mükemmel biçimde dile getirdikleri görüşlere uygundu. Mustafa Kemal, İslâma karşı olmadığını, çünkü 'gerçek' İslâmın rasyonel ve doğal bir din olduğunu belirtiyordu. Aynı zamanda, bulabildiği her fırsatta da sufi şeyhlere, büyücüler gibi devletle bağlantısı olmayan her türlü İslâmî lidere de yükleniyordu. Kemal tarafından dile getirildiği gibi İslâm, Tanrı ile birey arasında aracıya gerek duymayan, kişisel inanç ve vicdana dayanmaktadır.

Uygulamada, bu görüşler Türkiye'deki İslâmcılık ile çok sayıda anlaşmazlığa götürmüştür. İlk olarak, sürecin sonunda tüm dinî kurumlar tamamen devlet kontrolü altına girmiştir. Devletin kendisi 1928 yılında resmen lâik kimlik kazanmıştır. İkinci olarak 1924 yılında Halifelik ve ayrı dinî eğitim ortadan kaldırılmıştır. 1924 anayasa-

sında devletin dini İslâm olarak görünmektedir; ama bu madde 1928 yılında kaldırılmıştır. Şeyhülislâm'ın fonksiyonları sona erdirilmiş, yerine doğrudan Başbakan'a bağlı çalışan Diyanet İşleri Başkanlığı kurulmuştur.

Bu organ Türk hayatının tüm dini boyutlarını tamamen kontrol altına almaktadır: camileri, türbe ve tekkeleri (1925'te kapatılana kadar) kontrol etmekte, camilerin imamları ve diğer çalışanlarını atamakta ve aynı zamanda müftüleri de göreve getirmektedir. Diyanet, yeni başkenti olan Ankara'dan, vaazların ve dinî tavsiyelerin içeriğine ilişkin direktifler gönderiyordu. Çelişkili bir durumdur; ama Türkiye Cumhuriyeti, Osmanlı devletindeki halife sultandan daha fazla dinî otoriteye sahipti (Dumont in Landau (ed.)1984: 38). Bu gelişmeler aynı zamanda 1916 ve 1917 yıllarında Jön Türkler tarafından uygulanan önlemler ve onun gerisinde kalan bir yüzyıllık lâikleşme sürecinin son sözleri niteliğindeydi. Ulemanın durumu 1926 yılında dinî hukuk, aile hukuku içinden de çıkarıldığında giderek daha zayıf duruma geldi. Şeriatın 19. yüzyıldaki düzenlemesi olan Mecelle'nin İsviçre medeni hukukundan uyarlanması, o kadar radikal bir adımdı ki bu kanun bugün bile İslâm ülkeleri arasında tektir.

Devletle bağlantılı İslâmın sıkı şekilde denetim altına alınmasıyla birlikte, özerkliğe sahip İslâmî hareketler, özellikle de tarikatlar 1925 yılında yasaklandı. Tarikatların merkezleri olan tekkelerle birlikte popüler

ibadet yerleri arasında bulunan türbeler de kapatıldı. Tarikatların yerel merkezleri olan tekkeler, türbeler gibi kapatılan yerler arasında yer aldı. Tarikatlar, bunların toplum içindeki rolleri ve mirasları o derece önemlidir ki bunlar 2.2'de ayrıca ele alınmıştır. İsviçre medeni kanunun kabulü ya da tarikatların kapatılması, insanların yaşamları üzerinde doğrudan etki yapmıştır. Bu nedenle halifelik ve Şeyhülislâmlığın kaldırılmasına oranla toplum içinde daha çok tepki çekmiş ve hoşnutsuzluk yaratmıştır. İslâmî kültüre doğrudan saldırı olarak tanımlanan birçok başka önlem için de aynı tepkiler geçerlidir. 1920'ler ve 1930'lar, halkın önüne geçen yasalar nedeniyle Türkiye'nin dış görünümünün dramatik biçimde değiştiği yıllardır. Geleneksel başörtülerini yasaklayan kıyafet kanunları, Avrupa saat ve takviminin kabul edilmesi, Arap alfabesinin Lâtin harfleriyle değiştirilmesi, park ve bahçelerin hazırlanması, Atatürk heykellerinin dikilmesi - tüm bunların doğrudan inançla ilgisi olmamakla birlikte hepsi- Ortadoğu kültüründen Avrupa'ya yönelmenin göstergeleriydi. Bununla birlikte birçok olayda kalabalıklar bu gelişmeleri dine karşı bir saldırı mesajı olarak algıladılar. Ortadoğu'da uzun yıllar başörtü, bir kişinin sosyal ve dinî konumunu tanımlamada kullanılmıştı. Arap alfabesinin ise doğrudan Kur'an ile ilişkisi vardı. Bu nedenle kültürel hareketler, güçlü biçimde anti İslâmcı olarak algılanıyordu (Zürcher 1993: 194-197).

Türkiye'nin en azından kentli kısmındaki dönüşüm, yabancıları derinden etkilemişti. Çok sayıda ziyaretçi, yeni Türkiye'ye olan hayranlıklarını kitaplarında belirtiyor, bu kitaplara "Peçeler Düştü" ya da "Tanrı Tahttan İndi" gibi başlıklar atıyorlardı. Bu ziyaretçilerin çoğu Türkiye'de son yüzyıldaki gelişmelerden habersizce, söz konusu değişiklikleri yalnızca Atatürk'e bağlıyorlardı. İlk yirmi yıl boyunca, üst kalitede ve iyi eğitilmiş ulema, cumhuriyete dinî bilgiler sağladı. Dinî eğitim kolejlerini modernleştirmeye çalışan Jön Türkler'in aksine, Kemalistler, ulema için bu eğitim kurumlarının reformu konusunda bir fikir yürütmemişlerdir. Bunun sonucu olarak, 1930-1931 yıllarında iki düzine imam hatip lisesi kapatılmış ve 1935 yılında İstanbul Üniversitesi'ndeki İlahiyat Fakültesi de aynı kaderi paylaşmıştır. Bunların uzun vadedeki etkileri ise kayıp bir kuşak, Türk İslâmında bağlantılarında eksiklik ve dinî eğitim konusunda büyük Osmanlı geleneğinden kopukluk olmuştur.

Kemalistlerin İslâmı kamu yaşamından çekmeye yönelik politikaları, içinde bulundukları azınlık konumunun bilincinde olduklarını gösterir. Kendilerini geri kalmış bir ulusun öğretmenleri olarak görüyorlar, "halka rağmen halk için" direnen ve tepki gösteren insanları Kemalist ideale göre modern dünyaya doğru götürmek istiyorlardı. İslâmî söylemlerin harekete geçirici özelliğinin farkındaydılar ve sürekli biçimde irticayı gözlü-

yorlardı. Bu terim hâlâ Türkiye'deki lâikler tarafından kullanılmaktadır. İlk kez Nisan 1909'da İslâm'dan ilham alan karşı devrim sırasında kullanılmıştır. Atatürk ve onu izleyenlerin de dâhil oldukları Jön Türkler için bu devrim bir travma etkisine sahipti. Anayasal devrimin üzerinden bir yıldan az zaman geçmişti ki 'özgürlükçüler' başkentten İslâmî sloganlar atan bir grup tarafından atılmışlardı. Jön Türkler tarafından yönetilen birlikler, isyana iki hafta içinde son verseler de Genç Türklerin aklında siyasette kullanılan İslâmın tehlikeleri kalmıştır. Cumhuriyet döneminde de her türlü muhalefet sinyalini benzer şekilde algılamışlardır. Bu anlayış, 1925'teki Kürt isyanında, 1930'da Menemen'de bir Türk askerinin öldürülmesi olayında ve diğer bazı küçük nitelikli olaylarda kendini göstermiştir (aynı zamanda bakınız kısım 2.2.6). Kalabalıkları harekete geçirebilen gerici İslâmî hareketlerin birleşmelerinden duyulan endişe, Kemalistlerin bugüne kadar sürdürdükleri katı çizgiyi de belirlemiştir.

Atatürk'ün 1938'deki ölümünden sonra ardından gelenler İslâm karşıtı politikaları sürdürseler de birçok nedenden ötürü İkinci Dünya Savaşı'nı izleyen yıllarda bu politikayı izlemek imkânsız hale gelmiştir.

2.1.5. LÂİKLİĞİN İKİ FARKLI YORUMU

İkinci Dünya Savaşı'nın Avrupa'da sona ermesinin hemen ardından, Cumhurbaşkanı ve parti lideri olarak Atatürk'ün ardından gelen İsmet İnönü, Türkiye'nin

demokrasi yoluna gireceğinin sinyallerini vermiştir. Bu yolu seçmenin hem iç hem de dış nedenleri vardı. Türkiye, savaş boyunca siyasî olarak tarafsız kalmaya çalışmış; ancak savaşın sonunda Birleşmiş Milletler'e katılmış ve kurucu anlaşmayı imzalamıştır. 1946'dan itibaren, Türkiye, yardım almadan altından kalkamayacağı bir Sovyet baskısına maruz kalmıştır. 1947 yılında Truman Doktrini'nin açıklanmasıyla birlikte, Marshall Yardımı da göz önünde bulundurularak, ABD Türkiye'nin en önemli siyasî ve ekonomik ortağı haline gelmiştir. ABD'nin demokratikleşme ve liberalleşme konularındaki talepleri bir ölüm kalım meselesi haline dönüşmüştür. Aynı zamanda, savaş yıllarında içerdeki gerilim de gözle görülür ölçüde artmış, birçok kişi bu yılları otoriter baskı yılları olarak tanımlamıştır.

1946 yılında, Türkiye, çok partili demokrasiye geçti. Bu, kısa süre içinde devlet ve İslâm arasındaki ilişkileri etkiledi. Artık seçmenin desteği için mücadele etmek gerçek bir anlam ifade ediyordu ve seçmenlerin yüzde 75'inin üzerinde bir çoğunluğu kırsal alanlarda yaşıyordu. Hem kırsal alanlarda hem de küçük şehirlerde, Kemalist kültürel devrimden çok fazla etkilenmemiş, hayatını din ağırlıklı yaşayan muhafazakâr bir kesim bulunmaktaydı. Bu kesimin oylarını da göz önünde bulundurarak, hükümet, İslâma biraz daha rahat nefes alabileceği ortam yarattı. Seçmeli olmakla birlikte okullarda dinî eğitim yeniden başlatıldı ve ilahiyat fa-

külteleri yeniden açıldı. Vaizler için eğitim programları yeniden başlatıldı ve 1948 yılında, bir nesil sonra, ilk kez Türk vatandaşları hac görevleri için Mekke'ye gitme fırsatını buldular. Kemalist rejimin son kabinesi (1949-1950), ilahiyat profesörü olan Şemsettin Günaltay tarafından yönetiliyordu.

Bunların hiçbiri yarar sağlamadı. Bu U dönüşüne rağmen, 25 yıl boyunca otoriter ve lâik çizgide ilerleyen Cumhuriyet Halk Partisi, halkın gözünde güvenini yitirmişti. 1950 seçimlerinde Adnan Menderes önderliğindeki Demokrat Parti, büyük çoğunlukla seçimleri aldı. Cumhuriyet Halk Partisi'nin tersine Demokrat Parti, 1950'lerde desteklerinin önemini kavradığı yerel ağların desteğini alıyordu. Bu, partinin, insanların ihtiyaç ve algılarına karşı hassas olmasını gerektiriyordu. Sonuç olarak, Demokrat Parti ve onu izleyen partiler, Türkiye'deki lâikler tarafından sıklıkla dinî politikaları suiistimal etmekle ve Atatürk'ün mirasıyla kumar oynamakla suçlandılar. Bunun ancak yarısının doğru olduğunu söyleyebiliriz. Menderes'in halkın dinî hassasiyetlerine göndermeler yaptığı doğrudur. Yaptığı ilk icraatlardan biri, ezanın yeniden Arapça okunmasına izin vermektir. Dahası, okullarda dinî eğitimler yeniden başlatılmış ve imam hatipler için yeni eğitim programları açılmıştır. Dinî yayınların satışına izin veren parti, seçimler sırasında Nurcular gibi dinî hareketlerin desteğini aramıştır (kısm 2.2.6). Öyle olsa bile, devlet ve

yasaların lâik yapısını zedeleyecek bir gelişme olmamıştır. İslâmî yasalara dönüş ya da devletin din kurumları üzerindeki kontrolünün azaltılması hiçbir zaman düşünülmemiştir. 1950'de Tıcani tarikatına bağlı bir grup radikal eylemci Atatürk'ün büstlerine zarar vermek istediğinde, Atatürk'ün anısını korumaya yönelik bir kanun hızla Parlamento'dan geçirilmiştir (Zürcher 1993: 243-5; Yavuz 2003: 61-2).

Menderes ve onun takipçileri, Cumhuriyet Halk Partisi'nin, lâikliğı zedeledikleri yönündeki devamlı eleştirilerine sürekli tepki göstermişlerdir. Lâikliğı düşünce özgürlüğünün ve İslâmî etkilerden arınmanın garantisi olarak gören Kemalizmin aksine bunlar, lâikliğin vatandaşın din özgürlüğünü garanti altına alması gerektiğini belirtiyorlardı. Lâiklik din karşıtı olmamalıydı, devlet ve anayasa meseleleriyle sınırlı tutulmalıydı.

Türk ordusu birçok kez siyasî sürece müdahale etmiş olsa da -1960 darbesi, 1971'deki muhtıra ve ara dönemdeki çok sayıda müdahale ve uyarı- Menderes tarafından temsil edilen siyasî yaklaşım, 1960 ve 1970'lerin en baskın siyasî gücü olarak kalmayı başardı. 1965 sonrasında, Demokrat Parti'nin ardılı niteliğindeki Süleyman Demirel'in Adalet Partisi, Demokrat Parti'nin eski taraftarlarının çoğunu toplamayı başardı. Demirel, birçok kez, devletin lâik olduğunu ve öyle kalması gerektiğini ancak bunun vatandaşın da lâik olacağı anlamına gelmeyeceğini belirtiyordu.

İslâm, Türk toplumuna güç kazandıran bir moral değerler bütünü olarak saygı görmüştür. Soğuk Savaş yılları boyunca, Kemalist milliyetçilik ile birlikte daha muhafazakâr görüşleri benimseyenler de İslâmî standart ve değerlerin sosyalizm ve komünizm tehditlerine karşı bir güç olduğunu düşünmüşlerdir. Dinî hareketler, bu görüşten yararlanarak, Türk politikalarının ana hatlarına daha fazla entegre olmuşlardır (Yavuz 2003: 62).

2.1.6. POLİTİKADA İSLÂM VE DEVLET İSLÂMÎ

Kendilerini İslâmî olarak tanımlamayan partilerin de İslâma karşı giderek artan bir ilgi duymalarının yanı sıra, 1960'lar aynı zamanda tamamen İslâmcı siyasî hareketlerin yükselmesine de tanık olmuştur. Bunların siyasî söylemleri ve programları da İslâmî kurallar üzerine kurulmuştur.

1961'de kabul edilen yeni anayasa, İslâmî, siyasî hareketler için daha geniş bir alan yaratmıştır. İslâmî siyasî hareketlerin yükselişi, toplumdaki imanın artmasıyla ilişkili değildir. 1960'ların sosyo-politik gelişmeleriyle yakından ilişkilidir. Bu yıllar Türkiye'de güçlü bir endüstriyel yapının güçlendiği ve bir ölçüde militan niteliğe sahip işçi sınıfının ortaya çıktığı yıllardır. Esnaf, kendini büyük ölçüde iş dünyasına yakınlaştıran (Adalet Partisi) ya da memurlar ve organize işçi birlikleriyle çalışan (Cumhuriyet Halk Partisi) gibi büyük partilerin hiçbirinde kendini tam olarak tanımlayamamaktadır.

1960'ların sonlarında, bu küçük girişimciler, Ticaret Odaları Birliği'nin kontrolünü İstanbul'daki büyük sanayicilerden almaya çalışmışlardır. Onların temsilcisi birliğin başkanlığına getirilmiştir. Bu kişi de Almanya'da eğitim görmüş, İstanbul Teknik Üniversitesi'nde mekanik mühendisi olan ve 1969 seçimlerinde muhafazakâr bir il olan Konya'dan bağımsız milletvekili seçilen Necmettin Erbakan'dı. 1970 yılında, başka milletvekilleriyle birlikte Millî Nizam Partisi'ni kurdular; ancak bu parti Mart 1971'de Türk ordusu yönetimi devralınca lâiklik karşıtı tavırlarından ötürü yasaklandı. 1973 yılında, yeni bir isim altında partisini yeniden kurdu: Millî Selamet Partisi. Bu parti, tarikat üyelerine, özellikle de Nakşibendî tarikatına önemli rol vermiştir (kısım 2.2.4). Erbakan, o tarihte de halen de bu tarikatın üyesidir.

1973'ten bu yana, Erbakan'ın partisinin ideolojisi "Millî Görüş" olarak adlandırılmaktadır. Programında, faiz ve yolsuzlukla mücadele kadar, eğitim ve öğretimde ahlâkî değerlere önem verilmesi gibi tipik İslâmî noktalar vardır. Şaşırtıcı biçimde, programda lâikliğe güçlü vurgular yapılmıştır. Burada, düşünce ve ifade özgürlüğü, demokrasi ve insan haklarının temel değerleri olarak kabul edilmiştir. Bununla birlikte, buradaki lâiklik anlayışı, Kemalistlerin dile getirdiğinden farklıdır. Bu noktada dile getirilmek istenen, devletin kontrolünün olmadığı tam din özgürlüğüdür. Kemalistlerin anladığı anlamıyla lâiklik, 'inanmayanların dik-

tatörlüğü' olarak değerlendirilmiştir. Bu nedenle, başlangıçtan bu yana Erbakan'ın siyasî gündemi, anayasa ve ceza hukukunda dinin politik anlamda kullanılmasını yasaklayan maddeleri ortadan kaldırmaktı (Erbakan 1975).

1970'lerin değişken ikliminde, artan işçi huzursuzlukları ve ekonomik krizlerin neden olduğu sarsıntılarla birlikte, Millî Selamet Partisi, gelenekselcilikten yana olan seçmenlerin önemli ölçüde oylarını aldı. 1973 seçimlerinde, oyların yüzde 12'sini almıştır ki bu da bir koalisyonla Meclis içinde çoğunluğu sağlayabilecek bir orandır. Parti, bu fırsatı, kendi bakanlıklarının kritik noktalarına kendi üyelerini yerleştirmekte kullandı. Seçmenlerinin gözünde Partinin mevcut politikalara katılımı, aynı zamanda ülkenin ekonomik krize sürüklenmesi ve sokaklarda siyasî şiddetin oluşmasında da sorumluluğu paylaştığı anlamına geliyordu.

1977 seçimlerinde, bu nedenle, Partiye destek yüzde 9'lara geriledi. Bununla birlikte Millî Selamet Partisi'nin taraftarlarının bir bölümü, devlet aygıtı içindeki konumlarını sürdürdü. Ordunun Eylül 1980'deki müdahalesinde, Erbakan'ın partisi de diğer tüm siyasî örgütlerle birlikte yasaklandı. Erbakan tutuklandı, sorgulandı ancak aklandı. 1980'lerde, partinin faaliyetlerinin merkezi Avrupa'ya kaydı. Burada Millî Görüş temsilcilerinin Türkiye'ye oranla daha fazla hareket yetenekleri vardı (Zürcher in Driessen (ed.) 1997: 365-7).

1970'ler ve 1980'lerde etkisini artıran bir diğer İslâmî siyasî hareket ise "Türk-İslâm Sentezi"dir. Bu ideoloji, 1970'lerde aşamalı biçimde yazar İbrahim Kafesoğlu tarafından geliştirilmiştir. Bu düşünceye göre, Peygamber Hz. Muhammed'in gerçek İslâmında Orta Asya Türklerinin kültürüyle ortak olan birçok nokta bulunmaktadır. Bu yüzden Türkler için İslâmın ayrı bir önemi vardır. Adalet, tek tanrılık, aile ve namus kavramlarına bağlılık gibi ortak noktaları paylaşmaktadırlar. Bu nedenle, "İslâmın askerleri" olmak, Türklerin görevidir. Bu görüşün taraftarları için, İslâm ve Millî Görüş ayrılmaz biçimde modern Türk kültürüyle bağlantılıdır. Türk-İslâm Sentezi, ilk kez Aydınlar Ocağı tarafından dile getirilmiştir. Bu grup, 1970'lerde dönemin ideolojik ve siyasî kontrolünü elinde tutan sol kanat aydınlarına alternatif yaratmak için iş dünyası, siyaset ve akademik ortamdan biraraya gelen insanlardan oluşmuştu. Bu grup kendi silahlarını kuşanmıştı: konferanslar, forumlar, yayınlar ve benzerleri.

Türk subaylarının lâik Kemalist geleneklerine karşın, ordunun çok az bölümü bu hareketle ilgilenmiştir. 1970'lerin ikinci yarısında, sentez teorisi aynı zamanda Milliyetçi Hareket Partisi taraftarlarının da ilgisini çekti. 1969'da kurulan bu radikal sağ kanat partisi, eski bir subay olan Alparslan Türkeş tarafından yönetiliyordu. Parti sempatizanlarının büyük bölümü Anadolu'daki muhafazakâr kesimdi, özellikle de nüfusun karıştığı

(Türk-Kürt, Sünni Alevi) yerlerde Sünnî Türkler partiyi destekliyordu. Kuruluşunun ilk yıllarında Kemalizmin ultra milliyetçi bir yorumunu yapıyordu; ancak 1970'lerin ortalarında Türk-İslâm sentezi ağırlık kazanmaya başladı.

Türkeş'in Milliyetçi Hareket Partisi, şehirlerdeki az eğitimli ve zor koşullarda yaşayan gençler arasında Erbakan'ın Millî Selamet Partisi'nden daha başarılı oldu. Bu alanlar, genç komando benzeri gençlerin bozkurt amblemleriyle sokakları sol görüşlülerden ele geçirdikleri yerlerdi. Türkeş'in partisi de 1980 darbesinden sonra yasaklandı. Erbakan gibi Türkeş de suçlandı ancak o da aklandı (Zürcher, Driessen (ed.) 1997: 367).

1980'de bir imamın oğlu olan General Kenan Evren yönetimindeki cunta kontrolü ele aldı. Din temelli partileri kapatmakla yetinmedi, bunun yerine İslâmın temel rol oynadığı tüm ideolojik görüşleri serbest bıraktı. İslâm, Türk-İslâm senteziyle birçok ortak noktası bulunan askerî liderlik tarafından resmen kabul edildi ve İslâmın propagandası yapıldı. Ülkü Ocakları'nın önde gelen birkaç lideri de bu yeni ideolojinin şekillenmesine yardımcı oldu (Yavuz 2003, 71-73). İdeolojinin güçlü bir milliyetçi özelliği vardı. Devletle ulus, ulusal birlik ve sosyal uyum konularına vurgu yapıyordu ve askerî ve otoriter değerleri ön plana çıkarıyordu. Buna ek olarak, İslâm da bilim ve teknolojiye açık olan 'aydın' bir din olarak tanımlanıyordu (Evren 1986: 221). Bu ideolojik

yaklaşımın temel amacı, gençlerin devlet tarafından kontrol edilemeyen radikal İslâmî hareketlere ve sosyalist propagandaya kaymalarını engellemekti.

Devlet ideolojisinin İslâmîleşmesi, Mustafa Kemal Atatürk'ün mirasının radikal biçimde yeniden yorumlanmasını gerektiriyordu. Atatürk artık, İslâm'da reform yapan biri olarak sunuluyor, lâiklik ise İslâmı saf-laştırmak ve gerçek İslâmı bulmak için gereken bir adım olarak gösteriliyordu (Yavuz 2003: 70-1).

1982'den başlayarak, bu devlet İslâmının eğitim yoluyla propagandası yapılmaya başlandı. Devlet Planlama Teşkilatı'nın Ulusal Kültür Raporu'nun (1983) temelini bu konu oluşturunuyordu (Poulton 1997: 184). Din ve ahlâk dersleri, tüm sınıflara zorunlu olarak getirildi ve devlet kontrolü altındaki medya da mesajı yaydı. Diyanet İşleri Başkanlığı, geçmişte olduğu gibi devlete bağlılığını sürdürdü ama 1982'de varlığı ve görevleri anayasa ile sabitlendi. Bu görevler din ve milliyetçilik arasındaki güçlü bağları dile getiriyordu. Diyanet, 'Türk ulusal kimliğini korumak zorundaydı'. Bu ifade aynen Kafesoğlu'nun orijinal programından alınmıştır (Poulton 1997: 185-7). Diyanet, bu yeni politika çizgisinden yarar sağlamıştır: personel sayısı 1979'da 50,765 iken on yıl sonra 84,172'ye çıkmıştır. Doğru İslâmın yayılması Türkiye ile sınırlı bir konu değildi. Diyanet'in Avrupa'daki personel sayısı 20'den 628'e çıkmıştır (Poulton 1997: 185-7).

Garip bir şekilde, 1980'lerde ordu ve ondan sonra gelenler tarafından İslâmın kurumsallaştırılmasının ideolojik bir silah olarak kullanıldığı gözlemlendiğinde, insan Sultan Abdülhamit'in politikalarını hatırlamadan edemiyor.

2.1.7. İSLÂMÎ YÜKSELİŞ VE KEMALİZMİN UYANIŞI

Orduyu yönetenlerin İslâma yönelik politikalarının, 1994 ve 1995 seçimlerinde Erbakan'ın yeniden oluşturduğu ve bu sefer Refah Partisi (1983) adını verdiği partisinin yükselişine giden yolun basamaklarını oluşturduğu söylenir. (Sunier 1998: 23-4). Bunun ardında yatan görüş şudur: Bir kez İslâma kapıyı açarsanız, içeriye nasıl bir İslâmın gireceğini bilemezsiniz. İslâm demografik gelişmelerde ve olaylarda önemli rol oynamıştır. 1980'ler ve 1990'ların başlarında Türkiye'nin başlıca şehirlerine büyük oranlarda göç olmuştur. İstanbul nüfusu bu dönemde iki katına çıkmıştır ve yeni göçmenler belediye seçimlerinde çoğunluğu ele geçirmişlerdir. Bu yeni çevre içinde göçmenlerin varlığı, özel ağ ve sınıfların varlığına dayanıyordu (kısım 2.2). Bu gruplar sosyal yaşamın hemen her alanına nüfuz etmiş, yeni gelenlere iş, gıda ve yakıt bulmak için çalışmışlardır. Bu grupların yardımını alan göçmenlerin, seçimlerde de onların tavsiyelerini dinlemeleri normaldir.

Bu Bölüm'ün başında da gördüğümüz gibi, Refah Partisi'nin 1994-1995 yıllarındaki çıkışı, sadece Türk lâik

yapılanması içinde yaygın bir paniğe neden olmakla kalmadı, aynı zamanda ordunun büyük çaplı müdahalesiyle de karşılaştı. Erbakan'ın düşüşü ve Refah Partisi'nin bir yıl sonra dağılmasının ardından, parti milletvekilleri Fazilet Partisi altında kendilerini yeniden organize ettiler. Tüm beklentilere karşın, Nisan 1999'daki seçimlerden iyi bir sonuç almayı başaramadılar. Refah Partisi taraftarlarının öfkelerini harekete geçirmede başarısız oldular ve seçimleri üçüncü sırada bitirebildiler.

Bu zayıflık göstergesi, Millî Görüş İslâmî hareketi içinde uzun zamandır beklenen kaymaların da başlangıcı oldu. Necmettin Erbakan'ın çevresi Nakşibendî tarikatinin mensuplarıyla doluydu ve bunlar dinî motifli söylemlere sıkı sıkıya bağlıydılar (kısım 2.2.4).

Fazilet Partisi de Haziran 2001 tarihinde yasaklandığında, Saadet Partisi olarak yeniden kuruldu. Recep Tayyip Erdoğan (İstanbul Büyükşehir Belediyesi'nin eski başkanı) ve Abdullah Gül'ün de aralarında bulunduğu genç parti liderleri, ortada bir çıkmaz sokak olduğunu görmüşlerdi; çünkü tamamen İslâmî nitelikteki bir parti devlet aygıtı tarafından hiçbir zaman kabul edilmeyecekti (Şubat 1997'den alınan ders). Ayrıca böyle bir parti Türk seçmeninden yüzde 20'den fazla oy almayacaktı. Bu nedenle, Ağustos 2001'de Adalet ve Kalkınma Partisi'ni kurdular. Parti kendini İslâmî değer ve standartlara saygılı muhafazakâr bir yapı olarak gösteriyordu, ancak aşırı dinî söylemlerden kaçındı. İsmi-

nin içindeki 'Adalet' sözcüğü, Menderes'in partisinden ilham alan ve 1961-1980 yılları arasında sağ kanatta son derece popüler olan muhafazakâr Adalet Partisi'ni anımsatıyordu.

1994-1995 yıllarındaki İslâmî yükseliş sırasında, bir karşıt hareket de oluşmuştur. Erbakan'ın düşürülmesi büyük ölçüde ordunun yerine getirdiği bir iş olsa da, ordu aynı dönemde tamamen sivil Atatürkçülük hareketine destek verdi. Bu hareketin temsilcilerine göre, Türkiye, militan İslâm ve Kürt ayrılıkçıların tehdidi altındaydı ve tüm bu sorunlar Türkiye'yi bölmek isteyen iç ve dış karanlık güçler tarafından destekleniyordu. Bu görüşün taraftarları devletin, özellikle de ordunun kendilerini kurtarmasını bekliyorlardı. Aynı zamanda lâikliği koruyacak önlemler alınmasını da talep ediyorlardı. Atatürkçülük hareketinin demokrasi ve insan haklarına karşı tutumu değişkendir. Ülkenin bölünmesi ya da İslâmî bir devrimin önüne geçilmesi için, taraftarlar güçlü devletten yana çıkıyor ve gerekirse bazı demokratik hakların kısıtlanmasını normal karşılıyorlardı. Çoğulculuğu kolaylıkla zayıflık olarak niteleyebiliyorlardı.(Yavuz 2003: 263). Bu görüşteki Atatürkçülere göre İslâm, Hıristiyanlaktan farklı olarak demokratik lâik sistemin içine yerleşemiyordu. Çok sayıda ve çok aktif örgütler arasında öne çıkanlar Atatürkçü Düşünce Derneği ve Çağdaş Yaşamı Destekleme Derneği'dir. Bu görüştekiler 12 Eylül darbesine oldukça olumsuz bakarlar

ve onun mirası olan Türk İslâm sentezinin yayılmasından da hoşnutsuzdurlar. Bunlar, 1980 cuntasının, köktendinciliği arka kapıdan içeri buyur eden bir grup yalancı Kemalistten oluştuğunu belirtirler. (Erdoğan, Yerasimos et al. (ed.) 2000: 251-2; 277-8).

İlgi çekici olan, hem İslâmcıların hem de lâiklerin muhalefet nutukları atmasıdır. Her iki hareket de kendini iyi bir amaç için mücadele eden zayıf taraf olarak nitelemektedir. İslâmcılar kendilerini adil olmayan bir devletin kurbanları olarak tanımlarken, Atatürkçüler de Atatürk'ün mirasının zedelendiğini ve gerçek Atatürkçülerin artık siyasî gücü elinde bulundurmadıklarını belirtmektedirler (Erdoğan, Yerasimos et al. (ed.) 2000: 251-2; 261-2).

Şubat 1997'yi takip eden Kemalist düzenleme döneminde, özellikle de 1999 seçimlerinden sonra, devlet yönelimli lâikler mücadeleyi kazanmış gibi göründüler ancak, koalisyondaki anlaşmazlıklar 2002'de seçimlerin yenilenmesini kaçınılmaz kıldı. Bu seçimler siyasî bir depreme neden oldu. Bahsedildiği gibi AK Parti oyların yüzde 34'ünü aldı ve bu Türk seçim sisteminde Parlamantodaki koltukların üçte ikisine karşılık geliyordu. Bu zafer, AK Parti dışarıda bırakılarak bir hükümet kurulmasına engeldi. Bu, devlet aygıtının da kabul etmesi gereken bir oldubittiydi.

2002 seçimlerinden sonra, AK Parti'den Tayyip Erdoğan'ın iktidara gelmesinden bu yana, Türkiye'de iki

kutuplu bir sistem geçerlidir. Devletin ve hükümetteki partinin, lâiklik ile ilgili farklı yorumları vardır.

Lâik muhalefet ve Atatürkçü sivil hareketler tarafından desteklenen devlet, İslâmî güçlere karşı lâikliğin bir koruma olarak algılandığı 1930 ve 1940'ların gelenekleriyle varlığını sürdürmek istemektedir. Öte yandan, iktidar partisi de, Menderes, Demirel ve Özal'ın (1983 yılında kurulan Anavatan Partisi'nin lideri) geleneklerine bağlı görünmektedir. Lâik devletin aynı zamanda bireylere kendi değer ve standartlarını ifade edecek alan yaratması gerektiğine inanmaktadır.

Şu anda 2001'deki derin malî ve ekonomik krizden çıkış ve AB üyeliğini elde etme çabaları, devlet ve siyasetin evliliklerini sürdürmede çıkarları olduğunu göstermektedir. AK Parti'nin AB'nin Kopenhag kriterlerini yerine getirmeye yönelik çabaları zorlamakla kazanaçağı çok şey bulunmaktadır. Herşeyden önce bu reformlar devlet gücünü toplumdaki aktörlere dağıtmayı amaçlamaktadır. Bununla birlikte bu yol üzerinde bazı katı rahatsızlıklar da vardır. Bunlar, devletin lâikleşme sürecinde sembolik değerlere sahip konularla bağlantılıdır - kıyafet kanunları, özellikle de başörtüsünün eğitimde ve kamu alanında yasaklanması gibi- ve bunlar son yirmi yılda siyasî tartışmaları büyük ölçüde meşgul etmişlerdir (Göle 1996).

2.2. RESMÎ DOKTRİNE KARŞI TARİKATLAR VE YENİ İSLÂMÎ HAREKETLER

2.2.1. TARİKATLAR VE MEVCUT İLİŞKİLER

Türk tarikatları 1925 yılında çözüldüler, yasaklandılar ve bunların mülkleri devlete devredildi. Yine de onlarla ilgili bazı gariplikler mevcuttur. Konya'da Celaleddin Rumî'nin mezarını ziyaret etmek isteyen biri, rahatlıkla turist olarak oraya gidebilir çünkü Kültür Bakanlığı'nın yetkisi altındaki bir müzeye gitmektedir. İçeri giren kişi orada birçok kadın ve erkeğin dua ettiğini görecektir. Bağlılık ve ticaret burada el ele vermiş durumdadır. Müzenin içinde ve çevresinde Rumî'ye ait çok metnin ve turistik eşyanın satılık olduğunu görürsünüz, birçok turist Mevlevî dervişlerinin danslarını izleme olanağına sahiptir. Bu tip yerlerde, ziyaretçiler kendilerini bir uyuşturucu etkisi altında bulur ve bazen gözlerinden yaşlar boşanır (Shankland 1999: 67).

Yasaklanmalarının neredeyse 80 yıl ardından hâlâ haber bültenlerinde tarikatlara ilişkin haberler yer almaktadır. Özellikle 1990'ların ortalarından bu yana, birçok gazetede dinî ağların faaliyetlerini anlatan ve bunların devlet aygıtının içine girmeye çalıştıkları konusunda uyarılar yapan haberler görülmektedir. Bu durum, yasaklanan tarikatların lâik yapı içinde varlıklarını nasıl sürdürebildikleri ve mevcut İslâmî ortam içinde ne gibi rol oynadıkları sorularını doğurur.

2.2.2. İSLÂMDA TASAVVUF ANLAYIŞI

Musevîlik gibi İslâm da Müslümanların Tanrı'ya yaklaştıklarını düşündükleri standartlar, değerler ve kurallar sistemidir. Tanrı'nın kanunlarına (şeriat) uygun biçimde yaşamını sürdürmek, gerçek bir müminin görevidir. Bununla birlikte İslâm tarihinin başlarında daha doğrudan, kişisel ve duygusal dinî deneyimler, Tanrı'nın hukukunu takip etmekten daha önce geliyordu. Bu nedenle tasavvuf doğmuştur. Tasavvufun amacı şeriatın ötesine gidebilmek ve hakikâte kişisel olarak ulaşabilmektir. Bu amaca doğru giderken kişisel yolda birçok ara aşama vardır ve bunlar da tarikatlardır. Orta Asya'daki Türk halklarının İslâma katılmalarında, bu bölgelerde gezgin olarak olağan kutsal kişilerin etkisi büyüktür.

Bu tasavvuf düşünceleri Türkler arasında etkili olmaya devam etti. Popüleriteleri kısmen ilmî İslâm Arapçasından çok günlük dil kullanımından geliyordu. İslâm tasavvufu aslında, Haçlı seferleri (1200-1300 M.S.) ve Moğol akınının neden olduğu Ortadoğu'daki ciddi krizlerin yaşandığı dönemde canlandı. İslâm tasavvufu örgütsel değişikliklere de gitti. Daha önceki tasavvuf inançları bireysel ya da küçük gruplarla ilgilenirken, artık büyük gruplar tarafından efendi olarak tanınan şahsiyetler ortaya çıkmaya başlamıştı (mürşit, şeyh ya da aşiret reisi). Söz konusu şeyhlerin çoğunun bir okul açmak gibi niyetleri yokken, yandaşları kendilerini yavaş

yavaş tasavvufî düzene ya da tasavvuf içine soktular. Hocalara kurucu gözüyle bakılmaya başlandı. Zamanla, tarikat kelimesi birinin ruhanî takipçisi ya da hocası olarak kendilerini tanımlayan tasavvufîlere gönderme yaparak popülerite kazandı. Bu yaklaşım Türkiye'de bugüne kadar devam etti.

2.2.3 TARİKATLAR VE OSMANLI DEVLETİ

Osmanlı İmparatorluğu pek çok sufi tarikatının beşiği oldu. Bazılarının orijini Orta Asya, diğerlerininse Anadolu ya da Arap dünyasıydı. Hepsi de ilimle edinilen dinî bilgilerden çok, sezgisel anlayışla çok daha yüksek değere ulaştılar. Bununla birlikte, tarikatlar ve takipçileri, tarikatların ya da camiaların yaşam tarzları ve ritüelleri tersini önerse de, tasavvufun Ortodoks Sünnî öğretisiyle hiçbir şekilde çatışmadığını göstermenin önemli olduğunu düşündüler.

Tanrı ile birleşmek isteyen tasavvuf, bunu, birçok aşama ya da seviye geçirmeyi gerektirecek bir süreç çerçevesinde, özveri ve Tanrı'ya tam bağlılıkla yapabilir. Tüm camialar da bu birleşme sürecini hızlandırmayı hedefleyen kendi ruhanî ve fiziksel uygulamalarının farkındaydılar. Bunlar (tam olarak Tanrı'nın adını anma olan) zikir olarak adlandırılır. Zikir, inancın açıklanmasının ilk bölümünün basit bir tekrarından, sessiz ya da değil, (tanrı değil Tanrı/Allah var) Mevlevî dervişlerin ünlü dans ve müziğine kadar (Buitelarr and Ter Haar (eds) 1999:9-17) farklı şekil ve form alabilir.

Tarikatlar, Osmanlı İmparatorluğu'nda kentsel ve kırsal nüfus ve eyalet arasında kanal olarak önemli rol oynadı. Derviş tekkelerinin liderlerinin genelde yerel sorunları meditasyonla çözmelerini izin veren büyük yetkileri vardı. Toplumlardaki yöneten elitlerle halk arasında kültürel, güç ve varlık yalnızca "büyük" değil, aynı zamanda sürekli olarak "dünya düzeninin esas unsurları" olarak vurgulandı. Camialar sosyal tabaka aracılığıyla doğrudan kesişen birkaç yoldan birini sağladılar.

Tarikat üyelerinin büyük bir çoğunluğu tam gün tasavvufî değildi. Üyeler hamaldan mağaza sorumlusu ya da paralı askerden valiye kadar farklı sosyal faaliyetlerde bulunuyorlardı. Birçok dinî âlim eş zamanlı olarak tasavvufîydi de. (Zürcher 1993:14). Bireyin anlayış ve tasavvuf aydınlanması için gerekli seviyeye bağlı düzen içindeki hiyerarşi, durum ve statüye bağlı sosyal hiyerarşiye kestirmeden gidebilmekteydi.

Osmanlı sultanları, daha önce de yapmış oldukları gibi, tüm ulemayı Ortadoğu'da bilinmeyen hiyerarşik bir kontrol sistemine dâhil etme yoluyla tarikatları sistematikleştirdiler ve organize ettiler. Resmî Osmanlı İslâmında karşılaştığımız paradoksa, tarikatlarda da rastlıyoruz. Osmanlılar, tarikatları yönetenler üzerinde kontrol yetkilerine sahiptiler; ancak aynı zamanda bu cemaatlerin sadece eyaletlerde değil başkentte de güçlenerek etkilerini artırmalarına olanak tanınıyordu (Mardin 1989:183-5). Sultanlar, en yüksek devlet görev-

lilerinin birçoğu gibi açık şekilde tarikatların biriyle ya da daha çoğuyla yakın ilişki içindeydiler. Her büyük kentte organize camia idaresi için devletin sorumlu tuttuğu bir birlik başı (şeyh al turuk) atanmıştı. (Geoffroy in El2, bölüm X:243-6).

19. yüzyıl Osmanlı sultanları, (II. Mahmut'tan (r.1808-1839) II. Abdülhamit'e (r. 1876-1909)) esasen Sünnî Ortodoksun savunucuları rolünü üstlendiler; ancak aynı zamanda tasavvufî camiaların kitleler arasında daha geniş sosyal destek yaratmaları için hayatî olduğunu anladılar. Sufî şeyhler propaganda amaçlı olarak zaman zaman kullanıldılar; ancak faaliyetleri üzerindeki devlet kontrolü büyüktü. Sultan Mahmut'un dindâr vakıflar için bir bakanlık kurması, yerel tekke şeyhlerinin atanmalarını kontrol etmek içindi. (Ab Manneh 1979:138: Deringil 1998: 63-6)

19. yüzyılda ve 20. yüzyılın başlarında tasavvufî camialar etkilerini ve popülaritelerini daha da artırmış gözüküyordu. Bu Avrupa'nın ekonomik, politik ve kültürel anlayışına İslâmcı tepkinin bir parçası şeklinde yorumlanabilir (Zürcher 1993:200). Aynı zamanda Osmanlı İmparatorluğu ve Kemalist Cumhuriyet reformlarının bu dönemde müşteri patron arasındaki kişisel ilişkiye bağlı geleneksel sistemi kişiselleştirmekten uzaklaştırdığı ve bunun da, resmî batı usulü sözleşmeli ilişki ile yer değiştirdiğine işaret edilir.

2.2.4. NAKŞİBENDÎ TARİKATI

Sadece düzen şebekeleri içinde hoca ile öğrenci arasındaki kişisel bağlantılar çok önemliydi ki bu eski kurallar bozulmadan kaldı (Mardin 1989: 10-13).

Osmanlı İmparatorluğu ve Türkiye Cumhuriyeti döneminde faal olan tüm Sufî camialardan Nakşibendî tarikatı şüphesiz en önemli rolü oynadı. Tarikat, Bahaeddin Nakşibendî'nin Buhara'da -bugünkü Özbekistan'da- yaşadığı 14. yüzyıla kadar uzanıyor. 15. ve 16. yüzyıllarda tarikat tüm Orta Asya'ya yayıldı, hatta Hindistan'ın alt kısımlarına ulaştı.

Tarikat 18. yüzyılda Hindistan'dan, Mevlana Halid Bağdadi'nin vaazları aracılığıyla (1776-1827) Osmanlı İmparatorluğu'na kadar uzanan bir yenilenme hareketi başlattı. Halid, Hindistan'daki bu olaylardan etkilenecek, Osmanlı İmparatorluğu'ndaki Nakşibendî hareketinin özelliklerini oluşturacak iki önemli reformu getirdi: Rahip adayları için zorunlu inziva, hoca ve öğrencisi arasındaki kırılamaz ruhanî bağ ve rabıta öğretisi. Açıkça, bu değişiklikler tarikattaki düzen ve uyuma oldukça yardım etti. Halid'in Nakşibendî doktrini versiyonu kısa sürede Osmanlı kontrolü altındaki bölgelerde egemen olmaya başladı. Ve kendini kesin olarak Sünnî Ortodoks tarafına yerleştirirken kutsal hukuk kurallarında içtihatın önemini vurguladı. Bu yüksek etkili deriş tarikatının, Tanzimat dönemi (1839-1871) Batılı reformlar ve Jön Türkler'in daha sonraki reformlarına

karşı yönetildiğini söyleyenler olabilir. Ancak bunun yerine, tarikatın, Sultan II. Abdülhamit'in İslâmcı politikalarıyla yakın bağlantısı vardı (Zarcone in EI2, bölüm. X: 332-4).

2.2.5. TARİKATLARA KEMALİZMİN YAKLAŞIMI

30 Kasım 1925'te, Türkiye Cumhuriyeti'nin ilanından iki yıl sonra, Ankara'daki Meclis, 677 sayılı kanunla, derviş tarikatlarını kaldırma kararı aldı. Merkezleri ve tekkeler kapatılarak, devlete devredildi. Bu karar esas olarak, ulusun geri kalmasıyla sembolleştirilen, ulema-dan da çok, tasavvufî şeyhlere yönelik olarak alındı. Kemalistlerin din adamlarının siyasete karışmalarına karşı olmaları, kararın kabul ettirilmesini sağladı. Bir başka neden de şüphesiz ki din adamlarının Kemalist devlete hoşgörü göstermeyi reddetmeleri, Kemalist ideolojiye rakip olmalarını sağlayacak şekilde halk ile aralarında yakın bağlar bulunmasıydı. Tarikatların kapanmaktan, direnmekten ya da yer altına inmekten başka seçenekleri yoktu. Direniş, özellikle Cumhuriyetin ilk yıllarında vardı; ancak kısıtlı olaylarla sınırlıydı. Yedek subay Kubilay'ın Menemen'de 1930'da öldürülmesi gibi olaylar, daha büyük baskıların arkadan geleceğini gösterdi. Yer altına inmekse bazı tarikatlar için diğerlerine nazaran daha kolaydı.

En yaygın Derviş tarikatları üyeleri olan Nakşibendîler, ilahi ve dans içeren karmaşık ayinler kullanmadıkları ve özel odalarda toplanabildiklerinden, göreceli

olarak daha rahat bir dönem geçirdiler. Böylece tarikatın birkaç kolu fazla problemle karşılaşmadan Kemalist tek partili diktatörlüğünde hayatta kalmayı başardı (1925-1945). Ana kol, Şeyh Mehmed Zahid Kotku tarafından idare edilen İstanbul'daki İskenderpaşa cemaatiydi (1897-1980). Kotku, Millî Görüş Hareketi'nin ruhani babası olarak, öğrencisi Necmettin Erbakan himayesi altında, 1960'ların sonunda Türk politikasında aktif hale geldi. Kotku'nun ölümünün ardından, cemaat 1997 askerî müdahalesinin ardından Avustralya'ya kaçan ve orada 2001'de ölen damadı Mahmut Esat Coşan tarafından yönetildi. Ölümünün ardından takipçisi ve oğlu olan Muharrem Nurettin Coşan, Nakşibendî tarikatının hâlâ etkili olan ve büyüyen koluna liderlik yapmaktadır (Yavuz 2003: 139-142).

Kemalist lâikliğin kol gezdiği yıllarda, Nakşibendîler için esas hayatta kalma stratejisi, Diyanet İşleri Başkanlığı'nın bürokrasi faaliyetleri için aktif lobicilik yapmaktı. Bazıları, dinsel ifade için daha fazla hoşgörü getiren Demokrat Parti'nin 1950 zaferiyle, ileride istismar edecekleri etkili mevkiler elde ettiler.

Menderes (ne de takipçileri) derviş tarikatları üzerindeki yasağı kaldırmasa da, 1950'lerin ortalarında tasavvufî şeyhler lâiklik yanlıları, askeriye, kamu savcıları ve yargı izin verdiği ölçüde, artan bir şekilde alenen takipçilerine rehberlik ettiler. Bütün büyük derviş tarikatları gibi, Nakşibendî tarikatı da yıllar boyu çeşitli alt

gruplara ayrıldı. Şu anda Türkiye'de kendilerini tarikatın bir parçası sayan ve diğer kollar tarafından kabul gören beş kol bulunuyor. Daha önce bahsettiğimiz İskenderpaşa cemaatinden ayrı olarak, Erenköy cemaati de oldukça etkiliydi. Bunla beraber, felsefesini Nakşibendî tarikatına borçlu olan ancak onun bir parçası olarak sayılmayan pek çok tarikat da vardı. Bu bizi yeni akım ya da yeni tarikat dönemine getirmekte ve bunlardan üçü öne çıkmakta: Nurcu akımı (Işık'ın müritleri), Süleymancılar (Süleyman'ın müritleri) ve Nurcu akımından doğan Fethullahçılar (Fethullah Gülen takipçileri)

2.2.6. SAİD NURSÎ YE NURCU AKIMI

Takipçileri tarafından Bediüzzaman (çağın harikası) olarak anılan Said Nursî (1876-1960), Kürt Nakşibendi idi. Kasaba cemaatinden gelmişti, az eğitimliydi ya da hiç eğitimi yoktu. Nursî gençken Türklerle değişken ilişkileri vardı. 1909 devrim karşısında yer aldı ancak aynı zamanda Birinci Dünya Savaşı'nda hükümet için propagandacı olarak görev yaptı. Mustafa Kemal Paşa'nın ulusal direniş hareketini destekledi; ancak 1923'te lâiklik eğilimlerine karşı uyardı.

1908 öncesi, özellikle Anadolu'nun güneydoğusunda dinî âlim olarak ün yaptı. Kürt Şeyh Said'in 1925'teki ayaklanması sonrasında, diğer önemli Kürtlerle birlikte tutuklandı ve ülkenin batısındaki Isparta'ya sürüldü. 1920'lerden itibaren, dinî düşünceler-

rini daha sonra Risale-i Nur Külliyyatı (Işığın mesajı- bütün eserleri) olarak anılacak kitap ve risalelerde toplamaya başladı. Çalışmasında Müslümanlara Tanrı'nın bölünmezliğini yaşamlarının temeli yapmaları çağrısında bulundu. Aynı zamanda Müslümanları, İslâmı iletirmek için yaptıkları çalışmalarda Batı ilmini ve Batının teknolojisini uygulamaları için destekledi. Müslüman toplumunu sosyal uyumun tek gerçek temeli olarak gördüğü için, milliyetçiliği reddetti.

Çalışmasının büyük bir bölümü, modern çağın ihtiyaçlarına İslâmın adaptasyonundan ve reform olarak Kur'an'ın derinlemesine çalışılması yönündeki çağrılardan oluşuyordu. Böylece pozitivizm ve materyalizime karşı mücadelede kullanımı kolaylaştırmış oldu (Yavuz 2000: 7, 14). Said Nursî'nin toplu açıklamaları belirsiz ya da çok yönlü yorumlarla sık sık farklı yönlerle çekildi. Bu durum cazibesinin daha geniş ve farklı gruplara ulaşmasını sağladı. (Karpas in EI2, vol. VIII: 143-4). 1935 ve 1953 arasında, Said Nursî birkaç kez tutuklandı ve dini siyasî amaçlarla kullanmak gerekçesiyle yargılandı. Said Nursî sosyal harekete geçmek için vaaz verirken, lâikliği ve milliyetçiliği reddederken, kendini doğrudan siyasî konuların içine dâhil etmedi. Yazıları Kemalist dönemde yasaklandı; ancak yazıları artık daha da geniş bir halka oluşturan müritleri tarafından elle kopya edildi.

1950'lerde gittikçe artarak desteklediği Menderes yönetimi altında, vaazları için daha fazla olanak buldu.

Bununla beraber lâikler onun tek bir siyasî parti için açık desteğini, dinin politik suistimaline korkunç bir örnek olarak değerlendirdiler. 1960'taki ölümünün ardından, Nurcu akımı şimdi anıldığı üzere, büyümeye devam etti. Türkiye ve Avrupa ülkelerindeki Türk göçmenler arasında etkili olmaya başladı (Zürcher 1993:201).

Said Nursî, akımına klâsik anlamda bir tarikat olarak bakmadı ve kendini şeyh olarak değil, imam olarak gördü (Karpas in EI2, vol. VIII: 143-4).

Gerçek derviş tarikatlarında olduğu üzere, ölümünün ardından yerine geçen olmadı. Onun yerine, mesajlarını içeren risale, hızla büyüyen takipçilerinin cemaatinde önemli bir parça oldu. Hareketleri için bu metnin önemi nedeniyle, Nurcular kendilerini basım ve yayıncılık işine verdiler.

Türkiye'deki 1970 ve 1980'lerde politik farklılıklar aynı zamanda Nurcu harekette bölünmeye yol açtı. 1970'te ilk gerçek İslâmcı parti İskenderpaşa akımı tarafından (Erbakan'ın Millî Nizam Partisi, daha sonra Millî Selamet Partisi) kuruldu. Bazı Nurcular partiye destek verirken, çoğunluk Süleyman Demirel'in Adalet Partisi'ne sadık kaldı.

Ciddi bölünme Eylül 1980'deki askeri darbe sırasında meydana geldi. Ordu, Erzurum'da Mehmet Kırkinci ve İzmir'de Fettullah Gülen gibi birkaç önemli

Nurcu lider tarafından destek gördü; ancak görevden alınan Başbakan Demirel'i desteklemeye devam eden, Yeni Asya (Yeni Asya gazetesi) olarak adlandırılan cemaat çok ciddi şekilde orduya karşı koydu. 1980'lerin başında bu ayrılık sonunda iki yeni kola dönüştü: Biri Turgut Özal ve partisi Anavatan Partisi'ni destekliyordu, diğeri politikadan men edilen Demirel'i. Bununla beraber politika Nurcu hareketindeki ayrılımların tek nedeni değildi. Bugün aşırı tutuculardan modernlik yanlılarına kadar on farklı Nurcu akımı bulunmaktadır (Yavuz 2003: 179).

2.2.7. SÜLEYMANCILAR

Türkiye'deki ikinci büyük İslâmcı akımın kurucusu Süleyman Hilmi Tunahan (1888-1959), hem Nakşibendî şeyhi hem de tutucu bir din âlimiydi. Cumhuriyet'in tüm dinî resmî eğitimi kaldırdığı 1930 ve 1940'larda bile, İslâmî eğitim verilmesi için girişimlerde bulundu. Girişimlerinin yasa dışı olması nedeniyle, davranışları onu sık sık polisle karşı karşıya getirdi.

Tunahan ve takipçileri öncelikli olarak Kur'an kurslarına ağırlık vermişlerdi. 1949'da Kemalist rejimin demokratikleşme çabaları sonucunda Kur'an kurslarına resmen tekrar eğitim izni verilirken, Süleymancılar bu şansı değerlendirme için gerekli hazırlığa zaten sahiptiler. 25 yıllık deneyimle, Diyanetin bürokrasisindeki mevkiler için dinî görevli eğitecek iyi noktalara konumlanmışlardı. 1950'lerde ve 1960'larda kırsal ke-

simde gelişen refaha cami sayısındaki muazzam artış eşlik etti. Yeni atanan birçok imam ise Tunahan Okulu mezunlarındandı. Süleymancılar ve devlet, sembolik bir ilişki geliştirmişti; Süleymancılar milliyetçilik ve devlete saygı unsurlarını İslâm öğretilerine dâhil ettiler. Buna karşılık, devlet, onların hareketlerini her daim varolan komünist tehdide karşı potansiyel denge sağlayıcı olarak kullandı.

Süleymancılarla devlet arasındaki samimi ilişki 1965'ten sonra bozulmaya başladı. Camilere yalnızca resmî okul mezunlarının atanmalarını öngören yeni bir Diyanet İşleri Yasası çıkarıldı. Birçok kanunda önemli değişiklikler yapılmasına neden olan 1971 Askerî Muhırasının ardından, Süleymancılara ait çok sayıda okul devlet tarafından devralındı. Devletle olan ilişkilerindeki soğukluk, Süleymancıları yeni faaliyet alanları aramaya yöneltti ve bu grup çalışmalarını Avrupa'da sayıları hızla artan Türk topluluklarına İslâm eğitimi verme çalışmalarına hız kazandırdı.

Diyanet, Avrupa'daki Türk göçmenlerin ihtiyaçlarını göz ardı etmekteydi ve bu noktada Süleymancılar gerçek bir ihtiyacı karşılamaktaydılar. Eylül 1980'de ordu başa gelince, Diyanet, Avrupa'daki Türkler arasında devletin Türk-İslâm sentezi politikasıyla paralel giden propaganda çalışmaları yapmakla görevlendirildi. Bu durum, Diyanet ve Süleymancılar arasındaki sıcak iliş-

kilerin yeniden kurulmasına yol açtı ve Süleymancılarının çok daha rahat hareket etmesini sağladı.

Bugün, hareket, özellikle Almanya'da geniş çaplı yatılı okullar işletiyor. Bunlar öğrencilerin öğretimi ve eğitimi için son teknolojiyi kullanmaktalar (Yavuz 2003: 146-7). Disiplin burada büyük önem taşıyor. Daha önce bahsettiğimiz Halid geleneğinde belirtildiği gibi, Süleyman Tunahan, öğretmen (kendi) ve takipçileri arasında doğrudan ruhanî bağ olduğu yaklaşımını benimsemektedir. Tunahan'ın kişiliği hâlâ hareket içinde önemli role sahiptir. Tunahan en son ve en mükemmel kutsal adam olarak kabul edilmektedir. Şeyhin görüşlerini algılamak ve onları özümsemek, ruhanî gerçekleri kavramak için önkoşul olarak görülmekteydi. (Yavuz 2003: 145-7).

2.2.8. FETHULLAHÇILAR

Süleymancılarının eğitimdeki vurgularını paylaşan bir diğer hareket de, Erzurum'a yakın bir kasabada 1941'de doğan Hoca Fethullah Gülen'in takipçilerinin oluşturduğu harekettir. Bu hareket, Nurcu hareketin içinden çıkmakla birlikte, son on yılda tamamen kendi kimliğini oluşturmuştur. Önceleri Nurcu hareketin bir takipçisi olan Fethullah Gülen, kariyerine İzmir'de bir camide imam olarak başladı ancak kendini İslâm kökenli fakir öğrenciler için barınacak yer ayarlarken buldu. Buradan başlayarak, yaz kampları ve devlet okul sınavlarına öğrenci hazırlayan yoğun kurs eğitim ağı oluşturdu.

Tunahan gibi Gülen de hayata iyi başlamaları için kentli orta sınıfın çocuklarını gönderdiği pahalı özel okullara karşılık, ucuz alternatif okullar öneriyordu.

Yıllar boyunca, sayısız yoksul kökenli öğrenci, Türkiye'nin büyük idarî bürokrasisinde kariyer sahibi olabilmek şansını yakaladı. Bu tamamen orduyu ve lâik orta sınıfı endişelendiren bir çeşit sızmaydı (Shankland 1999: 83-5). Süleymancıların aksine, Fethullah ve takipçileri ileri ve yüksek eğitim için büyük kurumsal yapı oluşturdular. Türk eğitiminin 1983'ten itibaren liberalleşmesi, bazı okul ve üniversitelerin devlet tarafından değil, vakıflar tarafından da işletilebilmesine olanak tanıdı. Hareket, bu gelişmeden hemen yararlandı ve şimdi, yirmi yıl sonra, yedi üniversiteyle, orta öğrenim düzeyinde iki yüzden fazla okulu idare etmektedir. Bu okullar sadece Türkiye'de değil, aynı zamanda Batı Avrupa (Rotherdam İslâm Üniversitesi), Balkanlar ve Orta Asya'dadır. Nurcu hareketin diğer kolları gibi, Fethullah Gülen de kendi medyasını oluşturmaya büyük önem verdi. Önce, günlük gazete Zaman örneğinde olduğu gibi, yazılı medyaya yöneldi; ancak Türk radyo ve televizyonlarının düzensizliği ona özel radyo ve televizyon istasyonları kurmasına yardım etti. En iyi bilineni Samanyolu televizyonu istasyonudur.

Gülen'in yükselişinde, başlangıcından itibaren Eylül 1980 askerî darbesini güçlü bir şekilde desteklemesinin payı büyüktür. Nakşibendî tarikatıyla güçlü bağları

olan, dönemin Başbakanı, daha sonra Cumhurbaşkanı olacak Turgut Özal'ın yardımıyla, Gülen kendini ileriye dönük, modern ve devlete sıcak bakan bir İslâm anlayışının sözcüsü olarak tanıttı.

Fethullahçıların ve devletin birlikteliği uzun zaman bozulmadan kaldı. 1990'ların ortalarında, Fethullah Gülen hâlâ siyasî yapı tarafından genelde İslâmın kabul edilebilir yüzü olarak görülmekteydi ve gerek sağ kanttardan (Tansu Çiller) gerekse sol görüşten (Bülent Ecevit) politikacılar, ona övgüler yağdırdılar ve kamuoyu önünde onunla bir araya geldiler. Gülen aynı zamanda Erbakan hükümetinin düşüşüne neden olan Şubat 1997'deki askerî müdahaleyi de desteklemiştir. Erbakan'ın Refah Partisi'ni radikal olmakla eleştirmiştir. Hareketi devlet altında sütun olarak tanımlayan tüm girişimlere rağmen, asker sonunda Fethullah hareketinin üstüne gitmeye başladı. Bu senaryo Türkiye'nin 1990'ların ortalarından itibaren lâik, devlet yanlısı hareketlere doğru yapılan U dönüşüyle tam olarak örtüşmektedir ve aynı zamanda İslâmın devlet ideolojisine katılması dâhil, 1980 darbesinin tüm mirası üzerinde tartışma başlamıştır.

Haziran 1999'da Türk medyası MGK talimatlarıyla, Gülen'e karşı şiddetli bir kampanya başlattı. Basın, takipçilerine sabırlı olmaları ve aşağıdan devlet organlarına sızmaları çağrısında bulunduğu -1986 vaazlarının kayıtlarının bulunduğu- kasetlerle ilgili haberler yazdı.

Genelkurmay Başkanı Gülen'in devlete zarar verecek plânları hakkında açıkça konuşurken, 2000'de Gülen resmen cumhuriyetin lâik özelliğini değiştirmeye çalışmakla suçlandı. Fettullah Gülen ondan sonra halen bulunduğu Amerika'ya sürgüne gitti (Yavuz 2003: 183, 202-3; Shankland 1999: 83-5).

2.2.9. TARİKATLARIN FİNANSMANI: VAKIFLAR VE DERNEKLER

Türkiye'de derviş tarikatlarının yasaklanması kararı yaklaşık 80 yıldır geçerliğini korumaktadır ve bu kurumlar 80 yılın ardından hâlâ kanun önünde yasa dışı konumdadırlar. Bunla beraber 1950'lerden ve özellikle de 1980'lerden beri dinî tarikatlar, yetimhaneler, büyük okul ağları, yayınevleri, televizyon istasyonları, hastaneler ve diğer hizmetlerden oluşan ağlar oluşturmuşlardır. Bu kurumlar hayır kuruluşları (vakıf) formunda yasal olarak tanındılar ve gönüllü katkılarla devam ettiler. Bu kurumlar için destek genelde dernekler tarafından organize edildi. 1980'lerin sonlarından itibaren, bu ağlara finansman katkısında bulunanların çoğu İslâmî işadamlarıydı.

Türk ekonomisinin serbestleşmesi, Anadolu şehirlerinde girişimci ve büyük ölçüde de varlıklı yeni bir sınıfın harekete geçmesine olanak tanıdı. Bunlar, katı dinî düşüncelerini modern girişimcilik ve teknoloji hayranlığıyla bağdaştırmaya çalışan kimselerdi. Bunlara en iyi örneklerden biri, Avrupa'daki Türklerden sahte gerek-

çelerle yatırım sağlayarak Türkiye'de aşırı tutucu hareketleri desteklemekle suçlanan Konya'daki endüstri holdingi Kombasan'dır. Para, sıkı bir örgüt ağı ve eğitim aracılığıyla gelen doktrinden oluşan bu bileşim, lâik çevreler tarafından ülkenin Batı'ya yönelimine en büyük tehdit olarak algılandı.

2.3. SÜNNÎ İSLÂM VE ALEVİLİK

2.3.1. SÜNNÎ OLMAYAN HAREKETLER

Önceki paragraflarda, devletle İslâm, tarikatlar ve yeni hareketler arasındaki ilişkilerde de gördüğümüz gibi, Türkiye'de İslâmın çeşitli yönleri bulunduğunu vurgulamıştık. Daha önce adı geçen konuların hepsinin Sünnî İslâm ile ilişkili olması, Türkiye'nin topyekûn Sünnî olduğu izlenimini uyandırmamalıdır. Aksine, yüzde 80-85 oranındaki Sünnî çoğunluğun yanı sıra, ülkede önemli başka gruplar da mevcuttur. Türkiye'deki durum, Müslüman dünyasındaki durumu aynen yansıtmaktadır. İslâm dünyasının yüzde 85'lik kesimi Sünnî olmakla birlikte, İslâmda düzinelerce farklı inanış, mezhep de bulunmaktadır. Bunlar arasında en yaygın olanı, Şîî ya da 12 imamın takipçileri olarak tanınan gruptur. Bu, İran'ın devlet dinidir ve Iraklıların da büyük bölümü bu inanca sahiptir. İslâm'daki diğer mezhepler arasında, Sünnî olmayanların büyük bölümü Şîî'dir; ancak İran'daki Şîîlik bunlardan ayrılır. Diğer gruplarla Şîîler arasında belirli benzerlikler bulunmasına

karşın, bu küçük gruplar Şîîlerin büyük bölümü tarafından tanınmazlar.

Örnekler arasında, Suriye ve Lübnan Dürzîleri, Türkiye'deki Aleviler ve Doğu ve Güneydoğu Anadolu'daki Ehl-i Hak ve Yezidiler (şeytana tapanlar) sayılabilir. Bu grupların inançları Sünnî ve Şîî'lerin ana görüşlerinden o derece farklıdır ki Ortadoğu'da bu grupları tanımlamak için bir çerçeve terimi olan ve abartıya kaçan anlamına gelen ghulat kullanılır (Douwes in Driessen (ed.) 1997: 162). Bu bölümde bu farklı dinî gruplardan yalnızca biri, Türkiye'deki Aleviler üzerinde duracağız.

2.3.2. ALEVİLER KİMLERDİR?

Aleviler halen Türkiye'deki en büyük dinî azınlıktır. Bununla beraber, sayıları hakkında doğru bir değerlendirme yapmak hemen hemen mümkün değildir. Türkiye Cumhuriyeti, statüleri, uluslararası nitelikteki Lozan anlaşmasında (1923) tespit edilen Yahudiler ve Hristiyanlardan başka grupları azınlık olarak tanımamaktadır. Alevilerin çoğu Türkçe konuşurken, küçük bir grup Kürtçe konuşur. Ülke genelinde dağınık bir şekilde yaşarlar ve herhangi bir dış görünüm özellikleri bulunmamaktadır. Türkiye'de nüfus sayımında Aleviler kaydedilmez, Müslüman olarak kaydedilirler. Sayıları on ile yirmi milyon arasında hesaplanırken, 12 ile 15 milyon belki de en gerçekçi sayı olacaktır

(Shindeldecker 2000; Kehl-Bodrogi 1997: XI-XII; Gezik 2000; Shankland 1999: 136).

Türk Alevileri geleneksel olarak Ankara'dan Çorum, Yozgat, Amasya, Samsun, Tokat ve Sivas'ı içene alarak doğuda Erzincan ve güneyde Kahramanmaraş'a kadar uzanan geniş bir alan içinde yaşarlar. Kürt Aleviler ağırlıklı olarak Bingöl, Elazığ, Tunceli ve Malatya'da bulunmaktadır. 1950'lerden beri kentlere yapılan büyük göçler nedeniyle Aleviler için geçerli olan aynı zamanda Türkiye'deki tüm kırsal nüfusu için de geçerlidir; nüfusun büyük bir bölümü şimdi İstanbul, İzmir, Ankara, Bursa ve Adana'da büyük gruplar halinde yaşamaktadır. Alevilerin geldikleri bölgeler Türkiye'nin fakir bölgeleri arasında olduğundan, göç seviyesi oralarda daha yüksektir. Bu nedenle, bugün Alevilerin yarısının büyük kentlerde yaşamasını beklemek abartılı olmayacaktır.

Göreceğimiz gibi, kentlere yönelim Alevilerin kimliği için büyük sonuçlar doğurmuştur. Tarihsel olarak, modern Alevilik 16. yüzyılın başında Şîî Safavi hareketinin büyüğü altına giren ve Safavi Şah İsmail'i Osmanlı sultanlarına karşı destekleyen pek çok heteredoks gruptan çıkmıştır. İşin aslı, Anadolu ve Doğu, Güneydoğu Anadolu halkını taraf tutmaya zorlayan Sünnî Osmanlılarla Şîî Safaviler arasındaki siyasî güç çatışmasıdır.

Safavi hareketi; heterodoks, Hristiyan ve Şaman'ı kabul eden ve İslâmın eş zamanlı hallerine bağlı birçok

Alevi aşireti için yerleşik ve Sünnî olan Osmanlılardan çok daha tanudık bir hareketti. Osmanlılar Safavi hareketini Doğu ve Güneydoğu Anadolu'dan atmakta başarılı oldu. Osmanlı Sultanı I. Selim özellikle Anadolu'da korkunç bir program hazırladı (r. 1512-1520).

Bu askerî çatışmalar ve sonuçları gelecek yüzyıllarda Alevi azınlığı ile Osmanlı devleti arasındaki ilişki için kesin sonuçlar doğurdu. Aleviler izole edilmiş kırsal alanlarda, Sünnî halkla ve devletle karşılaşmayacakları yerlerde kendilerini gösterebiliyorlardı. Alevi toplumu düşmanca çevrede yaşamalarını sağlayabilecek sıkı sosyal ve dini organizasyon oluşturdular (Ocak 1997). Dış dünyaya doğru, Aleviler diğer Şîî itikatlarda kabul edilen takiye ilkesiyle yaşadılar. 16. yüzyılın ardından, Alevilere dinden dönen diye eziyet eden Osmanlı politikaları sona erdi, onun yerini sessiz bir hoşgörü aldı. Bu hoşgörü için sessiz tanımı kullanılmaktadır; çünkü mezheplerin ayrı birer ideoloji olarak kabul edilmeleri söz konusu değildi. Bu kişiler Alevi olarak kayıt altına alınmıyordu. Söz konusu hoşgörü, eşit muamele anlamına da gelmiyordu.

Aleviler, genellikle göreceli olarak kapalı ve bilinmeyen topluluk yapıları nedeniyle Sünnî çoğunluk tarafından önyargıyla karşılandılar ve küçük görüldüler. Bugün bile bu grubun cinsel ahlâklarına yönelik önyargıların izleri görülmektedir. Yahudi halkı gibi, Alevilerde de din aynı zamanda etnik bir kimlik olarak gö-

rüldüğü için hayatta kalmayı başardılar. Aleviler kendilerini aşiret toplumu olarak gördüler ve katı endogami (yalnız topluluk içinde evlenme) anlayışını korudular. Sadece toplum içinde doğanlar Alevi öğretisinin bilgisini alabilmektedir. Bu dedelerden ya da ruhanî büyüklerden sözlü olarak gençlere geçirilir. Dedeler aynı zamanda toplulukta hakim ve arabulucu olarak görev yaptılar ve böylece çok sayıda topluluk üyesinin, bir Osmanlı hakimine başvurmasını sağladılar (Kehl-Bodrogi 1997: XI-XII).

2.3.3. ALEVİLER MÜSLÜMAN MIDIR?

İnançları ve adetleri Sünnî Ortodoksundan farklı olduğu için, Alevilerin Müslüman olarak düşünülüp düşünülmeyeceği sorusuna, Sünnî ve Alevi topluluklarda farklı yanıtlar verilmektedir. Bir sonuca ulaşmanın en anlamlı yolu yargıya varmadan önce, Alevi dinî düşünce ve prensiplerini Sünnî ve Şîî İslâmınkilerle karşılaştırmaktır. (Bir kişinin dini diğerinin mezhebi olduğundan) İslâmın tüm üç kolunda da, beş temel kural olarak adlandırılan bu konular, inancın ana yükümlülükleri olarak görülürler:

- 1 - İnancı ikrar etmek (kelime -i şehadet getirmek)
- 2 - Oruç tutmak
- 3 - Namaz kılmak
- 4 - Zekât

5 - Hacca gitmek

Bu listeyi kullanarak, aşağıdaki değişiklikleri tespit edebiliriz:

1- İnancı ikrar etmek:

Müslüman olmak isteyen herkes ciddi şekilde açıkça ikrar etmeli:" Tanrı/Allah'tan başta Tanrı yoktur; Muhammed, Tanrı'nın (peygamberi) elçisidir." Aleviler de bunu açıkça söyler ancak takiyenin hangi boyutunda olduğu net değildir. Bazı Aleviler buna şunu da ekler: "Ve Ali Tanrının elçisidir ve Muhammed'e inanandır." Bu Alevilerin ve diğer Şiîlerin peygamberin kuzeni, damadı Ali'ye bağlılıklarını gösterir.

Onu ilk Müslüman ve peygamberin ölümünün ardından Muhammed'in tek haklı takipçisi olarak görürler. Bazıları da Tanrı'nın vahiylerinin Ali için değil Muhammed için olduğunu farz ederler. Alevilerin dinsel uygulamalarında Muhammed'den çok Ali geniş ve aynı zamanda duygusal rolü yerine getirir. Alevi düşüncesinde, iyi kavramı ya da Ali'nin prototip olmasının tam insan için büyük bir rolü vardır. Bu aynı zamanda, önemli olanını din olmadığı; ancak iyi insan olduğu farz edilerek, inancın kendisine bakış açısı duygusu getirir. Modern Alevi yazarlar bunun için sık sık itikatları Avrupa hümanizmiyle kıyaslarlar.

2- Oruç tutmak

Sünniler ve Şîî Müslümanlar İslâm takviminde Ramazan ayı boyunca 30 gün, gün doğumundan gün batımına kadar oruç tutarlar; ancak Aleviler genelde bunu yapmazlar. Oruç genelde Ali'nin en genç oğlunun ölümü anılarak, Muharrem ayının 12. günü tutulur. (M.S. 680'de aralarında oğlunun da bulunduğu aile üyelerinin çoğu, düşmanlarınca öldürülmüştü.)

3- Namaz kılmak

Dini bütün Müslümanlar günde beş kez düzenli ifade ve hareket kombinasyonlarından oluşan namaz kılarlar. Cuma namazına katılmak ve haftalık vaazlara dâhil olmak tüm erkekler için zorunluluktur. Aleviler bunu da yapmaz. Osmanlı İmparatorluğu'nun sonlarında ve Cumhuriyet döneminde, Alevileri Sünnîleştirmek için kasabalarına camiler inşa edilmesine yönelik girişimler olsa da Alevi kasabalarında, geleneksel olarak camiler yoktur.

Cumhuriyet bunu 1980 sonrası üstlendi. Karışık dinî milliyetçi mesajıyla, Türk-İslâm sentezi devlet ideolojisi haline geldi. Alevilerin kendilerine özgü dinî toplantıları ve ibadetleri bulunmaktadır. Bunlar geleneksel olarak Perşembe geceleri yapılan cem ayinleridir. Bu ayinler amaca yönelik yapılmış yerlerde ya da normal bir evde yapılır, tartışmaları dinleyen, insanları razı eden ve hatta cezalandıran bir dede tarafından yö-

netilir. En ciddi yaptırım, eski günlerde izole edilmiş Anadolu kasabalarında ölüm cezasıyla eş anlamda olan aforoz etmenin bir çeşidi olan, topluluktan ayırmadır. Günahların itiraf edilmesi ve Hıristiyan kutsal ekmeğinden uyarlanan ortak yemek, kadın ve erkeklerin birarada katıldıkları bir ibadettir. Alevi ayinlerinde ağırlığı özellikle Ali ve oğlunun ölümü üzerine lavtaya eşlik eden türküler oluşturur.

4- Zekât

Aleviler, toplumun yararı için kullanılmak üzere bağış yapma geleneğine sahiptirler; ancak bu, Sünnî İslâm'daki gibi detaylı kurallara bağlı değildir.

5- Hacca gitmek

Alevilerin hacca gitmek gibi bir adetleri yoktur; ancak Anadolu'daki Alevi azizlerinin mezarlarını sık sık ziyaret ederler. Bu ruhanî temizlenmeyi hedeflemektedir yoksa cennette bir yer edinmeyi amaçlayan bir davranış değildir. En iyi bilenen hac 16 Ağustos'ta Alevilikle ilişkili olan Bektaşî derviş tarikatının kurucusu Hacı Bektaş'ın mezarına yapılır. 1925 öncesi bu tarikat yaygındı; ancak bugün esas olarak Arnavutlukta yaşamaktadır.

Alevilerin sözlü gelenekleri ve Bektaşî tarikatının eğitimli ve kentli üyeleri arasındaki ilişki, âlimlerin tartışma konusu olmuştur. Aleviler gerçekten İslâm yaygın görüşünden çok uzaklaşmıştır; ancak hâlâ Şii İslâm

içine de girmemektedirler. Bu Dürzî ve Yezidiler gibi ghulat topluluklarında çok daha az nettir. Hristiyanlıkla kıyaslama yapılırsa, Sünniler ve Alevilerin Müslüman olduğunu söyleyebiliriz, tıpkı Romalı Katolikleri ve kuveykırların(Quakers) Hristiyan olduğu gibi.

2.3.4 ALEVİLER VE KEMALİZM

Bazı modern Alevi yazarlar, bağımsızlık mücadelesinde kendi gruplarının kilit rol oynadıklarını öne sürseler de bu büyük bir abartıdır. (Şener 1991: 12)

Anadolu'daki Alevilerin çoğunun Türkiye'nin bağımsızlık savaşı sırasında kendilerini Mustafa Kemal Paşa ve ulusal hareketine yakın buldukları doğrudur (1919-1922). Bu hareket sultan-halife adına yapılsa da (Zürcher in Karpas (ed.)2000: 150-79), Mustafa Kemal açık bir şekilde desteklerini istedi. Öyle ki, Ankara'nın otoritesine karşı gelen aşiretler ağırlıklı olarak Kürt ve Aleviydi. Direnişleri, genel olarak merkezî devletin o zamana kadar hemen hemen özerk olan Doğu Anadolu'nun dağlık bölgelerindeki aşiretler üstünde gerçek kontrol kurma girişimlerine duydukları nefretten geliyordu. Osmanlı Devleti tarafından sindirilmelerinin anıları ve (yüzyıllardır Osmanlı sultanlarının ellerinde olan) Sünnî halifelik içindeki güvenilmez marjinal grup olarak görülmeleri, Alevileri Kemalist reformcuların doğal müttefiki haline getirdi. Bu reformcular, Sünnî İslâmı sosyal hayattaki egemen rolünden mahrum ettiriler (Aydın 2000: 16-26).

Sünnî Müslümanlar, Cumhuriyet altındaki devlet ve toplumda egemen olmaya devam etse de Kemalist rejimin radikal lâiklik ve din adamlarının siyasete karışmasına karşı tutumu devletin düşmanca imajını bir yere kadar Aleviler arasında temizledi. Cumhuriyetin dinin tüm çeşitlerini inkâr ettiği sürece, aynı Cumhuriyetin kendilerini dinî bir toplum olarak tanımayacağını kabullenmeye hazırdılar. Cumhuriyette takiye Aleviler için bir yaşam tarzı olarak kaldı ancak sosyal hareketlilik için daha iyi fırsatlar yakaladılar (Kehl-Bodrogi 1997: XII-XIII).

Devlet ile Aleviler arasındaki ilişki bir yere kadar karşılıklıydı. Alevilere bağlılıkla ilişkili Bektaşî tarikatı, derviş tarikatlarına gelen yasaktan muaf tutulmadı, yine de mirası olumlu yönde değerlendirildi. Hatta Milli Eğitim Bakanlığı, gerçek Türk kültürünün örnekleri olarak övdüğü Bektaşî şair ve şüirleri antolojisi yayımladı (Birge 1937: 17). Türk ulusal kimliğine bağlı ulusal yapılanma sürecinde Aleviler, elit kültürün tamamen Arap ve İran dilinin, kültürünün egemen olduğu Osmanlı döneminde, Türk diline bağlı, böylece Türk dilini yok olmaktan koruyan halk olarak tanımlandılar (Shankland 1993: 175; Poulton 1997: 126). Alevi ve Bektaşî kültüründeki kadınların eşit statüsü de birer birer alındı ve modern Cumhuriyetin şimdi tekrar birleştiği eski Türk geleneklerinin devamı olarak yorumlandı (Poulton 1997: 126-7). Aynı zamanda, 1930'ların

en kötü silahlı çatışmalarının bazıları Kemalist reformcu askerleriyle Alevi grupları arasındaydı. Devlet, Dersim'in engin ve izole edilmiş dağlık bölgesinde otorite kurmak isterken, Alevi Kürt aşiretler baş kaldırdı ve acımasızca sindirildi. Bu ayaklanma sonrasında Dersim sakinlerinin çoğu soylarının halen yaşadığı Batı ve Orta Anadolu'ya sürüldü

2.3.5. KIRSAL GÖÇ

Aleviler yüzyıllar boyunca -aslında, mümkün olduğunca- dış dünyayla ilişkilerini sınırlayarak, fiziksel ve sosyal izolasyonda varlığını sürdürmeyi başaran kırsal bir topluluk oluşturdular. Böyle bir ortamda, dedelerin yetkisinde desteklenen sözlü gelenekler, yapısı ve amaç anlayışıyla toplumun oluşumunu sağladı. Bunla beraber 1950'lerin ortalarından itibaren, Türkiye endüstrileşme ve tarımsal makineleşmenin ikiz sürecini yaşadı. Bu, işten çıkarılan kırsal çalışanlarının taşradan kente hareketi anlamına geliyordu. 1950'de halen, nüfusun yüzde sekseni taşrada yaşarken, 2000'de bu oran yüzde elliye düştü. Bu kırsal, endüstrileşmiş ve adsız ortamda kişisel bağlantılara dayalı Alevi inancının gelenek formlarına destek vermek zordu (Kehl-Bodrogi 1997: 119-20).

Sünnî çoğunlukla günlük ilişkilerin kurulduğu büyük kentin bu yeni kişisel olmayan ortamında, yeni gelen Aleviler dayanışma ağlarını oluşturacak yeni bir temel aradılar. Türkiye'deki diğer göç eden gruplar gibi, ilk jenerasyon bunu temel olarak hemşehrilikte bul-

du. Örneğin, tipik bir göç örgütü olan "Sivaslılar toplumu". Bu örgütün merkezi bir yerde Sivas'tan göç edenlerle, kendi seçilmiş kurulunu barındıracak bir çayevi olurdu. Savaş sonrası çok partili demokraside, bu kurul kent yöneticileriyle uzlaşa sağlamak için toplumun siyasî desteğini etkili bir şekilde kullanabilirdi.

1960'ların sonunda dinsel kimlik olarak Alevilik kaybolmaya başladı. Onun yerine, giderek çoğalan ve ağırlıklı olarak daha genç Alevilerin oluşturduğu bir grup, siyasî anlamda miraslarını yorumladılar. Gelecekte Alevilerin çoğu, politikasında ve bildirimlerinde lâikliği vurgulayan Atatürk'ün kurduğu Cumhuriyet Halk Partisini desteklediler. Bununla beraber, 1960 ve 1970'lerde çok sayıda Alevi, sosyalizmin radikal formlarını tercih etmeye başladılar.

Aleviler, ortak kimlik anlayışları komünizmle aynı görülen Alevilik olan, zamanın tüm aşırı sol kanat çatışma gruplarında ağırlık olarak temsil edildiler. Ali, Hüseyin ve Alevi azizlerinin başrolde oldukları tarihlerini, adalet için ve zulme karşı mücadele olarak yorumladılar. Bazıları açık şekilde Aleviliği komünizmin ilk formu olarak gördü (Van Bruinessen 1996: 8).

Aleviliği dinsel kimlikten çok siyasî bir ideoloji olarak tekrar tanımlamak, 1960'larda, Alevi siyasî partisinin Alevi dinsel toplumunun sözcüsüne dönüştürmesinin başarısızlıkla sonuçlanmasına neden oldu. Yine de bazı girişimler vardı. 1966'da bir grup Alevi girişimci

Birlik Partisi'ni kurdu. Alevi olarak projenin kendisi, birbirini izleyen seçimlerde sadece oyların yüzde birkaçını toplamayı başardı. Lâikleşmiş Aleviler için sol kanat siyasetinin çekiciliği daha fazlaydı (Yavuz 2003: 67; Kehl-Bodrogi 1997: XIII).

Alevilerin aşırı sol kanat hareketlerindeki önemi, karşıtlarının (özellikle Milliyetçi Hareket Partisinin Sünnî aşırı milliyetçileri, idealciler denilen ülkücüler ya da bozkurtlar) 'Alevilik komünizmdir.' sloganını kabul etmesini sağladı. Destekçilerini harekete geçirerek, bu gruplar Aleviler hakkındaki tüm önyargıları istismar etme fırsatını yakaladılar. Bu, Türkiye'nin büyük çapta sosyal ve siyasî gerilime sahne olduğu 1970'lerin ikinci yarısında, Tokat, Çankırı, Çorum, Sivas ve Kahramanmaraş gibi Anadolu kentlerinde Alevilere karşı kıyımlara yol açtı. Aralık 1978'de Kahramanmaraş'taki çatışmalar öylesine şiddetliydi ki, Alevilerin çoğunlukta olduğu 106 kişi öldü ve 11 kentte olağanüstü durum ilan edildi. Temmuz 1980'de, radikal Sünniler Çorum'da Alevi hedeflere tekrar saldırdılar, olaylarda 26 kişi öldü (Yavuz 2003: 68; Poulton 1997: 162).

2.3.6. DİNİ ALEVİLİĞİN YENİDEN KEŞFİ

Eylül 1980 askerî darbesi sadece siyasî sokak çatışmalarını sona erdirmekte etkili olmadı, aynı zamanda Alevilerin önemli rol oynadıkları aşırı sol ve sosyalist hareketleri bastırdı. 1980 ve 1990'larda iki faktör Alevi toplumunun tam olarak yeniden düzenlenmesine yol açtı.

İlki Sünnî İslâmın devlet ideolojisine yardım eden bir enstrüman olarak kullanılmasıydı. Türk-İslâm sentezinin yarı resmî devlet ideolojisi olarak tanıtılması ve (ilk olarak askerî cunta ve daha sonra cumhurbaşkanı olacak dönemin başbakanı Turgut Özal tarafından) devletle dost Türk İslâmını sosyal uyumunu tanıtmak için kullanmak, Alevileri devletten uzaklaştırdı.

Devletin lâik niteliğine daha fazla güvenemeyeceklerini anladılar. Duyguları Ekim 1987'de aşırı milliyetçi Türkeş'le İslâmcı Erbakan'ın, eski politikacıların, siyasete geri dönüşleriyle desteklendi. Erbakan'ın Refah Partisi'nin 1994-1995 zaferleri ve 1999'daki Milliyetçi Hareket Partisinin zaferi en kötü şüphelerini destekler nitelikteydi. 1990'larda Aleviler, İslâmcılık sürecine en sert şekilde tepki veren Türkiye'deki gruplar arasındaydı.

Temmuz 1993'te basınçlı kazan sonunda patladı. Etnik ve dinî açıdan son derece karışık bir bölge olan Sivas'taki bir Alevi festivali sırasında Sünnîlerden oluşan çılgın bir kalabalık Alevi şair ve şarkıcıların kaldığı otele saldırdılar. Otel ateşe verildi, 36 Alevi entelektüel ve bir Hollandalı öğrenci yaşamını yitirdi. Kalabalığı harekete geçiren şey, yazar Aziz Nesin'in (Salman Rüştü'nün Şeytanın Ayetleri kitabının da çevirmeni) bir konuşmasında kendisinin kişisel olarak Kur'an'a inanmadığını söylemesiydi. Alevilerin devlete karşı güvensizlikleri, olayların bant kayıtları izlenirken valinin de göstericiler arasında olduğunu ve polisin müdahale

etmediğini görünce arttı. Dahası, Devlet Güvenlik Mahkemesi tarafından cezalandırılan sanıklara, 'provoke edildikleri' gerekçesiyle düşük cezalar verildi (Poulton 1997: 262-3).

Sivas'taki yangının ardından doğrudan Alevileri hedef alan birçok başka olay da gerçekleşti. 1994'te Refah Partisi tarafından yönetilen İstanbul Belediye Meclisi Alevilere ait kutsal bir alanın yıkılması kararını aldı, Mart 1995'te ise Sünnî radikaller Alevi mahallesi olan İstanbul Gazi'de çok sayıda kahveye ateş açtılar. Bu, ülke içinde 30 insanın ölümüyle sonuçlanan büyük protesto gösterilerine neden oldu. Sorun, bozkurtlardan oldukça etkilenen Gazi polisünün yerini askerî birimlere bırakmasıyla çözüldü. Sovyetler Birliği'nin 1991 yılı sonunda çökmesi, sol hareketlerdeki krizler, Alevilerin kendi kimliklerini siyasî ifadeler yerine etnik dinî temellerle tanımlamalarının ikinci nedeni oldu. Türkiye'deki radikal hareketler genellikle Moskova'ya bağlı değildirler, daha çok Maoizm ya da Latin Amerika'daki gerillalardan etkilenmişlerdir. Yine de kapitalizmin zirveye oturması ve Soğuk Savaş'tan Amerika'nın zaferle çıkması, onlarda bir moral çöküntüsü yarattı.

Aleviler, bu gelişmelere farklı tepkiler verirken, hepsi kendine güvenleri olduğunu belirterek, kamuda arayış içine girdiler. Daha 1990'da Alevi eylemciler, büyük günlük gazetelerde yayınlanan bildiriler kaleme alarak, topluluklarının tanınmasını ve din özgürlüğünü

talep ettiler. Aleviler aynı zamanda vergi mükellefleri olarak Diyanet İşleri Başkanlığı'nın büyük bürokrasisine katkıda bulunduklarını ancak bu kurumun toplumun Sünnî kısmıyla ilgilendiği ve kendilerinin de bu durumdan hoşnutsuz olduklarını dile getirdiler (Shindeldecker 2000).

Bu Alevi çıkışının sonuçları arasında yayınlanan çok sayıda yayın ve Alevi derneklerinin sayısındaki inanılmaz artışı sayabiliriz. Sonuç, hem Türkiye'de hem de Avrupa'da Aleviliğin daha görülür rol oynaması oldu. Ne var ki, bu durum aynı zamanda topluluğun bölünmesine de neden oldu. Bu bölünme bir ölçüde de dünya genelinde sosyalizmin farklı biçimlerinin uygulamalarının başarısız olmasındandır. Daha derin bakarsak, bu, Alevilerin geleneğin ve doğrudan temasın artık dinî toplulukların birleştirici unsurlar olamadığı endüstrileşmiş, bireyselleşmiş bir çevrede kendi amaçlarını yeniden sorgulamada karşılaştıkları sorunları yansıtmaktadır.

Aleviliğin mevcut yorumlarında, farklı bakış açıları bulunmaktadır. Bir yanda Aleviliği etnik dinî bir topluluk olarak yorumlarken, inancı modernleştirme ve onu batıl inançlardan arındırmayı savunanlar vardır. Bunların çoğu için Alevilik gerçek bir inanç değil, daha çok lâik bir değerler sistemidir. Diğer gruplar ise katı ortodoks İslâma daha çok atıf yapmaktadır. Bunların büyük çoğunluğu Türk Sünnî İslâmını, azı da İran'daki

Şîî İslâmı model olarak benimsemektedir. İslâmın ortodoks yaklaşımına böyle bir gönderme yapabilmek için Alevilerin teolojik ve kutsal metinlere ihtiyacı olacaktır. Aleviler için Bektaşî dervişlerinin yazılarını görmek son derece doğaldır. Şu anda Aleviliği Sünnî bir modele oturtmaya çalışmak son derece sorunlu olacaktır. Öte yandan, Alevi inancını saf biçimde yaşamaya çalışan gruplar da mevcuttur ve kırsal kesimde en büyük zorluklarla karşılaşan gruplar da bunlardır (Çamuroğlu, Kehl-Bodrogi (ed.) 1997: 28-9).

Daha önemlisi, 1990'larda Türk ordusu ile Kürt bağımsızlıkçıları (PKK) arasında artan etnik milliyetçilik ikliminde ortaya çıkan çatışma, Alevileri zor duruma düşürdü. Geleneksel olarak hem Türkçe hem de Kürtçe konuşan üyelerden oluşan bir topluluk için taraf tutmak oldukça zordu. Tanımlanan milliyetçilik o kadar etkiliydi ki, Türk ve Kürt Alevi grupları kendilerini Kürt direnişi ve Türk Devleti olarak tanımlamaya başladılar. Bu grupların her biri, seçimlerinin olası sonuçlarına da göğüs gerdiler (Çamuroğlu, Kehl-Bodrogi (e d.) 1997: 32). 1980'lerin İslâmî politikalarıyla kopan Türk milliyetçilerle Aleviler arasındaki ilişkiler, 1990ların ortalarında siyasî İslâmın yükseldiği dönemde yakınlaşmaya girdi. Siyasî(Sünnî) İslâma karşı ordu tarafından başlatılan bu yeni mücadele, bu kez lâik çevrelerde yeni bir söylem yarattı. Bu yaklaşım, Alevileri tipik Türk İslâmı olarak betimliyor ve bu İslâmı Arap

İslâmından ayırıyordu. Bu görüşe göre, Türk İslâmı geleneksel olarak insancıl ve açık değerlere sahipken, Arap İslâmı katılığı, sertlik ve dar kafalılığı ve köktendinciliği temsil ediyordu (Yavuz 2003: 253). Hacı Bektaş'ın mezarının çevresinde her yıl yapılan büyük festival artık devlet tarafından tanınmaktadır ve devlet bütçesinden Alevi derneklerine ve Alevilik ile ilgili araştırmalara pay ayrılmaktadır.

2.4. İSLÂM, KÖKTENDİNCİLİK VE TERÖRİZM

2.4.1. TERÖRİST SALDIRILAR

Kasım 2003'te İstanbul dört intihar saldırısıyla sallandı. Bu saldırılarda 62 kişi yaşamını yitirdi. İki sinagoga yapılan saldırıyı, beş gün sonra gerçekleşen İngiliz Başkonsolosluğu'na ve bir İngiliz bankasına yapılan saldırılar izledi. Başlangıçta Türk siyasetçileri ve Türk kamuoyu suçluların Arap olduğundan emindi. Bu görüş, el Kaide'nin sorumluluğu üstlendiğine dair gelen bir mektupla doğrulanmış göründü. Ne var ki, Türk emniyet güçleri tarafından yapılan araştırma, gerçeği açığa çıkardı; failer Bingöl'den gelen Türkiye Kürtleriydi, muhtemelen el Kaide ile bağlantıları olsa da Türkiye'de üs kurmuş kendi örgütlerinin mensuplarıydılar. Bu olay Türk kamuoyunun Türkiye'de de İslâmî aşırılıkçıların ve köktendincilerin olduğunun, bunların varlığının yalnızca Endonezya ya da Pakistan ile sınırlı olmadığına farkına varmasına neden oldu. İslâmî köktendincilik ve aşırılıkçılığın da Türk İslâm alanının bir par-

çası olduğu böylece ortaya çıktı. Tam olarak İslâmî köktendincilik nedir ve İslâm içindeki diğer hareketlerden ne şekilde farklılık gösterir?

2.4.2. MODERNİZM, KÖKTENDİNCİLİK VE GELENEKSELÇİLİK

İslâm, herşeyden önce metne bağlı bir dindir. Hristiyan ve Yahudi gibi diğer topluluklarla aynı şekilde yüzyıllar boyunca aynı ikilemi paylaşmışlardır: Bir yandan Tanrı'nın iradesinin kesinliği, diğer yandan da sürekli bir yorumlama ihtiyacı. Hem klâsik hem de modern alanlarda, bu ikileme ilişkin yapılan tartışmalar, üç tür idealleştirilmiş anlayışın ortaya çıkması sonucunu doğurmuştur: Köktendincilik, modernizm ve gelenekselcilik.

Modernistler ya da reformcular, ahlâkî ideallerin sürekli yorumlanmasını savundular. Modernistler, bazı değerlerin değişen koşullara adapte edilmesi anlayışını benimsemişlerdir. Bununla birlikte sıklıkla siyasî hükümdarların ihtiyaçları ve değerleri kullanan muhalefet gruplarını bertaraf etmek için kullanılmışlardır. Bu yaklaşımda, kişinin dinî ve ahâkî değerlere kendi yetenekleri aracılığıyla ulaşabileceği ve bu değerleri kendi aklıyla yorumlayabileceği savunulmaktadır. Kökten-dinciler, bu değerlerin yorumlanmasına karşı çıkarlar, bu tavırlarının genellikle altında yatan, söz konusu değerlerin siyasî hükümdarlar tarafından yönlendirilip bozulmasını, değerleri kendi siyasî amaçları doğrultusunda kullanmalarını engellemeye çalışmaktır. Bu ne-

denle köktendinciler, değerlerin bireyler tarafından yorumlanmasını, kişinin sübjektif olacağı ve kendi çıkarlarını yansıtacağı gerekçesiyle kabul etmezler. Üçüncü yaklaşım olan gelenekselcilik, değerlerin yorumlanmasına olanak tanımakla birlikte, bunun ancak belirli konularla sınırlı kalmasını ve inananların arasında söz konusu yorumu kabul etmelerini zorunlu kılar.

Sonuç olarak, İslâmın otoriter nitelikteki metinleri, önceki kuşakların da yorumlarıyla giderek genişlemektedir. Gelenekselcilik bir anlamda, iki aşırı nokta olan köktendincilik ve modernizm arasında bir uzlaşma noktası olarak tanımlanabilir. Eskinin yorumlanabilmesi kadar, yeni konulara da ilişkin yorum getirilebilmesi, İslâma süreklilik ile birlikte esneklik de kazandırmaktadır (Hoebink, Driessen (ed.) 1997: 200-1).

Bu üç konum, basit şekilde Türk İslâm ortamına aktarılabilir. Jön Türkler ve Kemalistler, Türk toplumunun modernistleri olarak görülebilir. Bu gruba dâhil olanlar, 'gerçek' İslâmın kişinin vicdanına seslendiğini ve bilime açık olduğunu belirtiyorlardı. Bu nedenle İslâmın kaynaklarını (Kur'an ve hadislerin Türkçeye çevrilmesi) sıradan inananlara ulaştırmayı hedefliyorlardı. Nurcu hareketinin belli kolları da modernist olarak kabul edilirken, Aczimendi hareketi gibi gruplar, Muhammed dönemi toplumunu yeniden canlandırma arzularının bulunması nedeniyle, içlerinde köktendinci olarak tanımlanacak unsurları da barındırmaktadır. Ortodoks

Nakşibendî tarikatı ve bunun içinden doğan Millî Görüş hareketi, belki de gelenekselcilere en iyi örnektir. Bu kişilerin çoğu, Erbakan'ın partisine destek veren esnaflardır. Millî Görüş hareketi, 1970'lerden bu yana çok fazla siyasî ve sosyal güç toplamış; ancak entellektüel altyapısı son derece sınırlı küçük bir grubun elinde kalmıştır. Gelenekselcilik, tek bir yapıdan oluşan bir konu değildir. Örneğin Hollanda'da, Millî Görüş'ün Hacı Karacaer başkanlığındaki Amsterdam kolu, ailede erkeğin rolü ve homoseksüellikle ilgili son derece ilerici görüşlerin dile getirildiği bir forum düzenlemişlerdi. İdeolojik olarak bu kol, Türkiye ve Avrupa'daki Millî Görüş hareketlerinin ana çizgisinden ayrılmaktadır.

Son derece köklü olan Diyanet İşleri Başkanlığı, hem modernlerden hem de gelenekselcilerden oluşur. Türkiye'de köktendinciler son derece az; ancak birbirlerine sıkıca bağlı ve aktif küçük örgütler içinde görülür. Bu kişiler, İslâmın sözlerinin ve değerlerinin hiçbir şekilde yorumlanmaması gerektiğine; çünkü Tanrı'nın ve Hz. Muhammed'in sözlerinin kesin ve her zaman için geçerli olduğuna inanmaktadırlar. Kur'an'ın kesinliğine birçok 'sıradan' Müslüman inanıyor olsa da, köktendinciler, Tanrı'nın öngördüğü şekilde bir İslâmî toplumun kurulması taraftarıdır. Bu grupların temel karakteristik özellikleri arasında şeriât talebi vardır; şeriâtın toplumun yasal ve sosyal düzenini belirlemesini arzu etmektedirler. Onların görüşüne göre kutsal yasal sistem

her şekilde, gerekirse de güç kullanılarak topluma getirilmelidir. (Jansen 1998: 23-5).

Açıkça, bu kişilerin görüşü Türkiye Cumhuriyeti'ne ve onun yasal sistemine aykırıdır. Önceki bölümlerden de gördüğümüz gibi bu görüşler, uygulamada dinî hukuka farklı rol veren Osmanlı geleneğinden de farklıdır. Köktendinci kavramların Türkiye'de tamamen yasak olduğunu söylememize bile gerek yoktur. Aşağıda belirtilen hareketlerin hepsi yasa dışıdır.

2.4.3. İBDA-C

İslâmî Büyük Doğu Akıncıları - Cephe (Commandoes of the Islamic Great Eastern Front, or ibda-c)'nin kökleri, Necmettin Erbakan'ın Millî Selamet Partisi'nden ayrılan bir grup gencin radikal bir fraksiyon oluşturduğu 1970'lere kadar gider. Bu dönemde Erbakan'ın partisi, birçok hükümette koalisyon partisi olarak yer almıştı. Bu radikallerin gözlerinde, partinin idealleri Türk rejiminden etkilenerek bozulmuştu.

İBDA-C üyeleri, düşüncelerini geliştirirken Türk yazar ve şair Necip Fazıl Kısakürek'in (1905-1983) görüşlerinden etkilenmişlerdir. Necip Fazıl, Atatürk modeline açıkça muhalefet eden az sayıda İslâmî düşünürden biriydi. Atatürk modelinin Batı medeniyetini benimseyen tavrına karşın Kısakürek, İslâmın yalnızca bir din olmadığını, aynı zamanda Batı medeniyetine alternatif geliştirebilecek, kendi kuralları ve değerleri, kül-

türü olan bir medeniyet olduğunu dile getiriyordu. Necip Fazıl'ın görüşüne göre, Avrupa medeniyetini benimsemek, şizofren bir toplum oluşmasına neden olacaktı. Bu nedenle, Türkiye'nin gelişebilmesi için, yalnızca kendisine ait olan Türk-İslâm değerleri üzerine inşa edilmesi gerekmektedir. Necip Fazıl ve onun destekçileri, her zaman Kemalist rejimin inkâr ettiği Osmanlı geçmişine atıfta bulundular. Necip Fazıl, düşüncelerini 1930 ve 1940'larda dergilere yazdığı yazılarında formüle etti. Bunlardan bir tanesi (1943 tarihli) "Büyük Doğu" adını taşımaktadır (Yavuz 2003: 114-6).

İBDA-C son derece radikal bir örgüttür ve Arap dünyasında Salafiye adı altında toplanan hareketlerle de ilişkisi vardır. Bu grup kendi liderleri (el salaf el salih) yönetimi altında tamamen İslâmi özelliklerden oluşan bir devlet kurmayı amaçlamaktadır (Shinar, EI2, cilt. VIII: 900b). Hareket Türkiye Cumhuriyeti'ni tanımamakla kalmaz, İran'daki Şiî rejimi de tanımaz; amacı, ulus devletlerden oluşan İslâm federasyonu kurmak ve devletler arasındaki farklılıkları ortadan kaldırmaktır. İBDA-C'nin Salih Mirzabeyoğlu adıyla daha iyi tanınan, gerçek adı Salih İzzet Erdiş olan ve 1998 yılından bu yana Türkiye'de hapiste olan karizmatik bir lideri vardır. Mirzabeyoğlu, teorik ve taktik konulara ilişkin birçok metni kaleme almıştır. İBDA-C'nin bir kolu gösteriler düzenlemek, web siteleri hazırlamak ve dergiler çıkarmak gibi faaliyetlerle uğraşmaktadır.

Bununla birlikte, saldırı ve uçak kaçırma gibi eylemleri plânlayan 'mücadele' amaçlı, hücre örgütü de vardır. Hücreler neredeyse tamamen birbirinden ayrıdır ve genellikle bağımsız hareket ederler. Bu hücrelerin eylemleri, 1970'lerde Türkiye'de sol kökenli şehir gerillalarının yaptıkları silahlı propaganda eylemlerine tamamen uymaktadır. Lâik gazeteler ya da gazeteciler, Yahudi işadamı ya da Ortodoks kilise gibi düşük askeri riski olan ama kamuoyunda ses getirecek hedefler seçerler (www.ict.org.il, 4-12-2003). El Kaide'nin yardımı olsun ya da olmasın, İBDA-C üyelerinin İstanbul'daki intihar saldırılarının arkasında olması büyük olasılıktır.

2.4.4. HİZBULLAH

Daha genç olmakla birlikte gözle görülür ölçüde geniş bir İslâmî örgüt de Hizbullah'tır. (Tanrı'nın Partisi, Kur'an'dan yapılan bir atıf). Lübnan'daki Şîî Hizbullah ile bağlantısı olmayan bu örgüt, 1980'lerin sonunda Türkiye'nin Kürtlerin yaşadığı güney doğu bölgesinde kendini göstermiştir. Ana merkezleri güneydoğunun önemli şehirleri olan Batman ve Diyarbakır'dır. Bu dönem Türk askerleriyle PKK gerillaları arasındaki çatışmanın en şiddetli noktalarına vardığı dönemdir. Prensipte, amacı İslâmî devlet kurmak olan Hizbullah çatışmanın iki tarafının da karşısındadır.

Uygulamada, Hizbullah'ın terör girişimleri genellikle "Allahsız" PKK, Kürt işadamları ve PKK'yı destekleyen Türk yazarlarına yönelik olmuştur. 1990'ların

başlarında, örgüt iki kola ayrıldı; İlim ve Menzil kolları. 1980'lerin şiddet eylemlerinde İlim kolunun büyük katılımı vardır (www.terrorism.com, 3-12-2003).

1990'ların sonlarında, Türk güvenlik birimlerinin PKK'ya karşı savaşlarında kullanabilmek için İlim kolunu bir ölçüde desteklediklerine dair dedikodular ortaya çıktı (Zürcher 1995: 381-2). Bu dedikodular, bilgilerini yabancı istihbarat servislerinden elde ettikleri belli olan gazetelerin, Batman valisinin büyük çaplı silah kaçakçılığıyla ilişkili olduğunu kanıtlayan delilleri ortaya çıkarmasıyla bir anlamda doğrulanmıştır.

1999 başında PKK lideri Abdullah Öcalan'ın yakalanmasının ardından Türk devletinin artık Hizbullah'a ihtiyacı kalmamıştı. Askeriye'nin Şubat 1997'de İslâmî köktendinciliğe karşı başlattığı kampanya, Hizbullah için de kullanıldı. İlim kolunun başkanı Hüseyin Velioğlu, İstanbul'da emniyet güçleri tarafından öldürülmüştür. Bir yıl süren çalışmalar sonunda birlerce taraftarı yakalandı ve yüzlercesi de tutuklandı. Hizbullah'ın faaliyetlerinin korkunç etkileri, polisin değişik alanlarda işkence gördükleri anlaşılan 70 kadar Kürt, Türk işadama ve entellektüelin gömülü cesetlerini ortaya çıkarmasıyla anlaşıldı.

Hizbullah 2001 yılında aralarında Diyarbakır emniyet müdürünün de bulunduğu çok sayıda kamu görevlisini öldürdü. Bu da emniyet güçlerinin örgütü tam

olarak kontrol altına alamadıklarını gösteriyor. Aktif üyelerinin yüz kadar olduğu tahmin ediliyor.

2.4.5. KÖLN HALİFELİĞİ

Köktendinci söylemleriyle tanınan üçüncü örgüt de, Cemalettin Kaplan tarafından kurulan 'Halife Devleti'dir. 1926 yılında Erzurum'un küçük bir ilçesinde doğan Kaplan, 1966 yılında Ankara'da İlahiyat Fakültesini bitirdi. 1971 yılına kadar Adana'da Diyanet İşleri Başkanlığı'na bağlı bir müftü olarak çalıştı. 1970'lerde Erbakan'ın Millî Görüş hareketine katıldı. Birçok Millî Görüş taraftarı gibi, Millî Selamet Partisi'nin 1980'deki darbeyle birlikte yasaklanmasının ardından Türkiye'yi terk etti ve Almanya'nın Köln kentine yerleşti. Demokratik sisteme katılmanın İslâma uygun olmadığına karar verdikten sonra 1983'te Millî Görüş hareketinden koptu.

Kaplan, Köln'de aralarında Hollandalı Müslümanların da bulunduğu yedi bin kadar taraftarı olan İslâmî Cemiyetler ve Cemaatler Birliği'ni kurdu. Kaplan'ın mesajı aşırı derecede radikâldi. Kendine Ayetullah Humeyni'yi örnek alıyor, taraftarlarına Türkiye'deki lâik düzeni yıkarak İslâm devleti kurmaları çağrısı yapıyordu, İran'a 1970'lerde kaset gönderen Humeyni gibi, Türkiye'ye kendine "Kara Ses" unvanını kazandıran kasetler gönderiyordu. Bu şekilde Kur'an'ın anayasa olduğu büyük bir İslâm devletinin ilk aşamasının oluşacağını düşünüyordu. 1991 yılı sonlarında Türkiye Cumhuriyeti'ne karşı cihat bile ilân etti.

Nisan 1992'de Köln'deki bir konferansta, Kaplan'ın hareketi 'Anadolu Federal İslâmî Devleti' olarak yeniden adlandırıldı ve 1994 yılında da Hilafet Devleti olarak yeniden isim değiştirdi. Kaplan, halife olarak atandı. Taraftarlarının tamamı bu değişikliklere katılmamıştır. Hareketi üzerindeki kontrolünü sürdürebilmek için, Kaplan, maddî kaynaklarını Hollanda Dordrecht'teki bağımsız bir kuruluşa aktarmıştır.

Cemalettin Kaplan'ın Mayıs 1995'te ölmesinin ardından oğlu Metin Kaplan halifeliğini ilan etti. Onun yönetimi altında örgüt düşüşe geçti. Kendi yetkisini tanımayan Berlin halifeliğine karşı Metin Kaplan bir fetva yayınladı. Taraftarlarının, kendisini tanımayan kişinin öldürülmesi olayına karışmaları sonucu Metin Kaplan dört yıl hapis cezası aldı. Türk hükümetinin tekrar tekrar gelen talepleri sonucu Köln Halifeliği nihayet 2001 yılında Alman mahkemeleri tarafından, anayasal düzeni bozma çağrısı yapma ve düşmanlığı körükleme gibi gerekçelerle yasa dışı sayıldı. Ne var ki, örgütün faaliyetleri hem Almanya'da hem de diğer ülkelerde devam etmektedir. En iyi bilinen propaganda araçları *Ümmet-i Muhammed* dergisi ve *Beklenen Asr-ı Saadet* gazetesidir. Hollanda'da bile bu gazetenin küçük ama sadık okuyucu kitlesi bulunmaktadır (www.im.nrw.de, 4-12-2003).

2.5. TÜRKİYE'DEKİ HİRİSTİYANLAR VE YAHUDİLER

2.5.1. MÜSLÜMAN TOPLUMDAKİ GAYRİMÜSLİMLER

Nüfus istatistiklerine göre, 70 milyonluk Türk nüfusunun yaklaşık yüzde 99'u aralarında Alevilerin de bulunduğu Müslümanlardır. Çeşitli Hıristiyan toplulukları nüfusun yüzde 0.03'ünü, Yahudiler ise 0.04'ünü oluşturmaktadır. Küçük Protestan ve Katolik gruplarının dışında Türk Hıristiyanları dört ana gruptan oluşur: Grek Ortodokslar, Ermeniler, Nasturiler ve Süryani Ortodokslar. İlk iki grubun üyelerinin neredeyse tamamı İstanbul'da yaşarken, diğer iki grubun üyeleri İstanbul ve Türkiye'nin güney doğusuna dağılmışlardır. Yahudi toplumu ise ağırlıklı olarak İstanbul'da yaşamaktadır (Sunier 1998: 47-8, 76). Türkiye'deki Hıristiyan ve Yahudi toplulukları örneğin Hollanda'daki Müslüman topluluklarından beş kat daha küçüktür. Bu küçük grupların niçin Türkiye'nin dinî ortamının araştırıldığı bu çalışmada yer aldıkları merak edilebilir. Aynı zamanda yakın geçmişin deneyimleri, Hıristiyanların Türkiye'deki konumlarının, güçlü duyguları açığa çıkarma potansiyeli olan hassas bir konum olduğunu göstermiştir. Türklerin Hıristiyan Ermeniler üzerindeki bazı davranışları geçmişte çok tartışıldı, Amerikan kongresi ve Fransız Parlamentosu da konunun ele alındığı yerler arasındadır. 1970'lerden bu yana, Yahudi ör-

gütleri ve Yahudi toplumunun önde gelen kişileri Türkiye'de saldırılara hedef olmuşlardır.

Hollanda da, 'Türkiye'de farklı düşünenler' sorunu nedeniyle gerilimlerle karşı karşıya kalmıştır. Yaklaşık 25 yıl kadar önce, gazeteler Twente'deki kilise işgâllerine ilişkin haberlerle doluydu. Bu, Türkiye'nin güney doğusundaki Midyat'tan gelen, iltica hakkı isteyen, aksi takdirde Türkiye'de tutuklanacaklarını belirten Süryani Ortodoks göçmenlerin işiydi. Bu olaylar sonucu Twente'deki küçük bir kasaba olan Glanerburg, kısa süre içinde Avrupa'daki Süryani Ortodoksların dinî merkezi haline dönüştü. Daha birkaç sene önce Hollanda'daki Aspen belediyesi Türk şiddetinin kurbanlarının anısına bir haç dikilmesine izin verdikten sonra ciddi sorunlarla karşılaşmıştı. Bu hareket, şiddetli Türk protestolarına neden olmuştu.

Türkiye'deki Yahudi ve Hristiyanların sayılarının küçüklüğü ile yaratabilecekleri duygunun büyüklüğü arasındaki zıtlığı anlayabilmek için tarihsel bir bakışa gerek vardır.

2.5.2. 'KİTABA İNANAN İNSANLAR'

M.S. 7. yüzyıldan itibaren gelişen Arap fetihlerinin başlangıcından bu yana, İslâm hükümdarları büyük gruplar halindeki gayrimüslimleri yerleştirmenin bir yolunu aramaktadırlar. Suriye ve Mısır gibi bölgelerde yaşayanların büyük bölümü Hristiyanı. Bu büyük kitlele-

rin İslâma dönmeleri son derece aşamalı gerçekleşmesi gereken bir süreçti.

Gayrimüslimlerle ilişki kurmanın yasal ve dinî temellerini oluşturmak için kullanılan kavram 'kitaba inanan insanlar' oldu. Hristiyan ve Yahudiler metinleri zaman içinde zedelenmiş olsa da, Müslümanların yaşadıklarına benzer kutsal gelişmelere sahiptiler. Müslümanların gözlerinde bu gruplar, örneğin Budistler, Hindular ya da ateşe tapanlar gibi gerçek 'kâfirlerden' farklı bir konuma sahiptiler. Kural olarak kitaba inanan kişiler koruma altına alınıyorlardı. Özel vergilerin ödenmesi söz konusu olduğunda, bu kişilere hoşgörülü davranılıyordu. Bu gruplar, kendi dinî kurumlarının denetimi altında, toplumlarının iç işlerinde büyük özerklik elde etmişlerdir.

19. yüzyılın ortalarına kadar Osmanlı toplumundaki Hristiyan ve Yahudiler, Müslümanlarla aynı haklardan yararlanmamışlardır. İkinci sınıf statülerinin bulunduğunu yeni kilise yapma taleplerinin reddinden, kilise çanlarının ya da dinî kıyafetlerin yasaklanmasından anlamak mümkündür. Yine de bu sistem, çoğu Avrupa ülkesinin ancak Fransız Devrimi'nden sonra elde edebildiği kısmi bir dinî hoşgörüyü de yaratmıştır. Fethettikleri Avrupa topraklarında çok sayıda Hristiyanı yönetimleri altına almış oldukları için, Osmanlılar, Hristiyan azınlıklarla işleyebilen bir sistem oluşturma konusuna büyük önem vermişlerdir. 19. yüzyılın orta-

ları itibarıyla Osmanlı nüfusunun yüzde 40'ı Hıristiyanlardan oluşuyordu. Birinci Dünya Savaşı'nın başlamasından hemen önce, oranları hâlâ yüzde 20 civarındaydı.

Osmanlılar, koruma altına aldıkları bu gruplara gösterdikleri esnekliği, kendi devlet aygıtlarının içine sızması nedeniyle İslâma karşı göstermemişlerdir. Osmanlı İmparatorluğu'nda inançlarından ötürü korunanlara tayfa ya da millet deniyordu. İkinci ifade, bugün anladığımız şekilde anlaşılmamalıdır. Osmanlılar tarafından resmen tanınan üç millet Grek Ortodokslar, Ermeniler ve Yahudilerdi. Teoride kural özel inanca sahip olan grupların kolektif biçimde davranmaları olsa da, uygulamalar yerel özellik gösteriyor ve bulunulan yerdeki Osmanlı temsilcisiyle özel grubun yerel lideri arasındaki diyaloga bağlı olarak geliyordu. Otoriteler, topluluklarının devlete bağlılığını teyit eden dinî liderleri tercih ediyorlardı (Braude and Lewis 1982; Lewis 1996: 315-8).

2.5.3. YABANCILAR VE KORUMA ALTINDAKİLER

Hıristiyan topluluklarından ayrı olarak, bazı Avrupa ülkelerinin küçük grupları da ticaret amacıyla Osmanlı İmparatorluğunda yaşamaktaydı. Bu gruplar Osmanlı'nın ticaret merkezlerinde, başta İstanbul olmak üzere Halep, Selanik, İzmir ve Beyrut'ta yaşıyorlardı. Bu Avrupalılar Sultan'ın tebası arasında yer almıyordu ve özel bir mektupla korunuyorlardı. Bu gerekliydi; çünkü

İslâm kurallarına göre Müslümanlar tarafından yönetilen alanlar (darül İslâm) ile Müslümanlar tarafından korunmayan alanlar (darül harb) arasında savaş vardır, teorik olarak darül harb bölgesinden gelen bu kişilere verilen mektupların geçerliliği bir yıldır.

Uygulamada ise Osmanlıya bir yıl için gelen bu kişiler genellikle nesiller boyunca Osmanlıda kalıyorlardı. Kalışlarını ve ticaret koşullarını belirleyen kurallara ahdname denirdi. Avrupa'da ise bu kurallara kapitülasyon deniyordu. Osmanlı devleti, bu hakkı dost Avrupa ülkelerine bir iyilik olarak bahşediyordu (De Groot 1986: 7-9).

Vergi ayrıcalıklarının yanı sıra, bu ayrıcalıklar belli bir ölçüde sınır aşan özellikleri de barındırıyordu. Yabancı toplulukların liderleri -konsolosları ya da İstanbul büyükelçileri- kendi uluslarının üyelerinin her türlü işleriyle de ilgilenmek durumundaydılar. Osmanlı Devleti ile teması sürdürebilmek için, Avrupa devletlerinin bu temsilcileri yerel Hristiyan topluluklara mensup birer çevirmen ya da kâtip işe alıyorlardı. Bu görevler gizlilik içerdiği için Osmanlı, bu görevi üstlenen yerel Hristiyan toplumu üyesine, çalıştığı konsolos ya da büyükelçiye tanınan korumayı tanıyor ve onu ilgili ülkenin vatandaşlarının statüsünde kabul ediyordu. Kâtipler ve onların aileleri diploma (berat) adı verilen bir statü kazanıyorlardı.

18. yüzyıldan itibaren, Osmanlı İmparatorluğu'nun siyasî ve askerî konumu Hristiyan komşularına oranla zayıflamaya başladı. Aynı zamanda Avrupalılarla yapılan ticaret de hızla artmıştı. Bu ekonomik iklim, kapitülasyon sistemiyle millet sisteminin birleşmesine olanak sağladı. Büyük Avrupalı devletler Osmanlı'ya karşı güçlerini artırdıkça, ülke içindeki koruma oranı da aynı şekilde artıyordu. Avrupa ile ticarete girmiş olan yerel Hristiyan tüccarlar için, büyük Avrupa devletlerinden birinin onursal vatandaşlığı önemli bir korumanın yanı sıra vergi kolaylıkları da sağlıyordu. Aynı zamanda Avrupalı devletler için de bu koruma altındaki müşteriler, yerel halk içindeki güçlerini artırmalarını sağlayan unsurlardı.

Osmanlı yetkililerinin beratlar için büyük paralar talep etmeleri nedeniyle bunların hazırlanması birçok kişiyi memnun ediyordu. 1770 ve 1850 yılları arasında berata sahip kişilerin sayısı birkaç binden birkaç yüz bine çıkmıştı.

19. yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu'nda özellikle de kıyı şeridinde büyük, modern, ticarî ve endüstriyel sektörün ortaya çıktığı görüldü. Bu sektörler, Avrupalı büyük devletlerin koruması altındaki Hristiyanların, kısmen de Yahudilerin kontrolü altındaydı. Londra ve Paris'teki örneklerini model alan bir burjuvazi geliyordu. Ne var ki, 1830'lardan sonra gelen Osmanlı hükümetleri, Avrupa'nın artan gücü karşısında devlet ay-

gıtında, özellikle de orduda reform sürecine girdiler. Modelleri büyük bir ordu tarafından desteklenen, merkezi bürokratik yapıya sahip bir devlet oluşturmaktı. 19. yüzyıldan itibaren Osmanlı toplumu, giderek artan Hristiyan ve Yahudi burjuva toplumu ile Müslümanlar tarafından yönetilen devlet aygıtı arasında kutuplaşmaya sahne oldu.

19. yüzyılda Osmanlı toplumundaki Hristiyanlar birbirinden farklı ve birbirini desteklemeyen üç hedefin peşinde ilerlediler. İlki Osmanlı devleti içinde Müslümanlarla eşit hakları elde edebilecekleri eşit vatandaşlığı sağlamaktı. Avrupalı devletler, bu talep kimi zaman kendi sınırları içindeki uygulamalarla çelişse dahi, Osmanlı devletine din temelinde olmayan vatandaşlık sağlaması için çağrı yaptılar. 1856 yılında Osmanlı Devleti kendi tebası olan herkese eşit haklar tanıdı. 1860'larda Osmanlı bürokrasisinin genç mensupları bir tür Osmanlı vatanseverliği çatısı altında ulusal kimlik geliştirme çabalarına girdiler; ama bu girişimler başarısız oldu. Özerklik, dış koruma ve giderek artan refah Hristiyanlara kendi medyalarının ve örgütlerinin bulunduğu bir tür kendi toplumlarını yaratma olanağını tanıdı. Bu noktadan, birçok milliyetçilik doğmuştur ve giderek artan bir güç olmuştur.

Bağımsızlık, ya da en azından kendi ulusal sınırları içinde özerklik, Hristiyanların son derece ateşli biçimde talep ettikleri ikinci konu oldu. 19. yüzyıl ve 20.

yüzyılın başları boyunca, önce Sırplar ve Yunanlılar, ardından da Rumenler, Bulgarlar, Dağlık Karadağlılar ve Arnavutların hepsi, kendi ulusal sınırları olarak kabul ettikleri alanlar içinde egemen bağımsız devlet kurma talebinde bulundular. 1880'lerden sonra, Anadolu'da yaşayan Ermeniler de milliyetçi hareketlere başladılar. Eşit haklar ve milliyetçi taleplerden ayrı olarak Hristiyanların üçüncü talepleri, eski rejimden kalan millet sisteminin ve onun getirdiği ayrıcalıkların sürdürülmesiydi. Burada söz konusu olan haklar; kendi dinî hukuklarının uygulanması, kendi eğitim sistemlerini oluşturmak, kendi kültürlerini koruma haklarıydı (Lewis 1996: 316-8).

2.5.4. ETNİK-DİNİ ÇATIŞMALAR

Rusya ile 1877-8 savaşı sırasında Hristiyan topluluklarının sadakâtinden duyduğu şüphenin gün ışığına çıktığını gören Sultan II Abdülhamit, rejimi için daha somut temeller aradı ve devleti daha İslâmî olarak tanımlamada karar kıldı. Padişah ne de olsa 1878 sonrasında nüfusun yüzde 80'ini oluşturan Müslümanlara hitab ediyordu. Gerçekte devlet içinde hâlâ kayda değer miktarda gayrimüslim bulunuyordu.

1890'larda dev bir ittifak oluşturulmuştu. Bir yanda daha çok özerklik ve adem-i merkezîyetçilik talep eden azınlıklar vardı, diğer yanda da devletin güçlerinin azaltılmasına karşı duran genç bürokratlar ve ordu mensupları bulunmaktaydı. Muhaliflerin amaçlarının

tam olarak ne olduğu Jön Türkler adı altında bürokrat ve askerlerden oluşan grubun 1908-1909'da Abdülhamit rejimine son vermeleriyle ortaya çıktı. Zor aşama tamamlandıktan sonra bu iki grup arasındaki farklılıklar hızla yeniden su yüzüne çıktı.

1912-1913 Balkan savaşı, bir dönüm noktasıdır. Bu savaşta Osmanlı İmparatorluğu Avrupa'daki topraklarının neredeyse tamamını kaybetmiştir. Dahası, buralar, aralarında Mustafa Kemal Paşa'nın da bulunduğu birçok siyasî ve askerî liderin ana vatanlarıydı. Savaş boyunca Yunanistan karşı taraftaydı ve devlet içindeki Grek Ortodoksların bir bölümü Osmanlının mağlubiyetini beklemişti. Bu gerçekleştiğinde de çok sayıda Müslüman Balkan bölgesinden sürülmüştür. 1914'te Anadolu'nun batı yakasından yaklaşık 130 bin Yunanlı ülkeden sürülmüştü.

Birinci Dünya Savaşı sırasında yeni sorunlarla karşılaşıldı. Osmanlı, İngiltere, Fransa ve Rusya'ya karşı savaş içinde olduğu için, bu devletler Osmanlı içindeki azınlıklarının korunması haklarını da yitirmiş oldular. Bu, Jön Türkler altındaki rejimin işi devralmasına yaradı. Ekonomik anlamda bu durum yeni bir politikanın uygulanması anlamına geliyordu, bu da modern sektörlerde tüm yarı tekel konumunu koruyan azınlıkların buralardan çıkarılması ve Müslüman girişimcilerden oluşan yeni bir sınıfın oluşturulmasıdır.

Ayrımcılığın yanı sıra, rejim aktif biçimde sınır dışı etme ve suçlama politikasına da gidiyordu. Balkan'ların başına gelenin Anadolu'da da olmaması için Jön Türkler, Rusya'nın yanında yer aldıkları ve Osmanlıya karşı savaştıkları için Ermeni nüfusunun neredeyse tamamını Suriye çöllerine gönderdi. Son derece kötü koşullar altında gerçekleşen bu karar, Ermenileri son derece kötü etkiledi ve 600 bin ile 800 bin arasında Ermeni hayatını kaybetti. Rus ordusuna katılan Ermeni direniş grupları da kendi sonlarını hazırlamış oldular. Osmanlı Müslümanları ile Osmanlı Hristiyanları arasındaki ayırım, Birinci Dünya Savaşı'ndan sonra da sürdü. Mustafa Kemal Paşa önderliğinde Anadolu'da başlayan direniş hareketi, Paris Barış Anlaşması'nda öngörüldüğü gibi Osmanlı İmparatorluğu'nun bölünmesine karşıydılar. Sonuçta, İngiltere ve Fransa ile çatışma kaçınılmaz oldu, gerçek silahlı çatışma ise Anadolu'nun büyük bölümü üzerinde hak iddia eden Yunanlılar ve Ermenilere karşı gerçekleşti. Çatışmada tüm taraflar sivil nüfusa karşı sert davrandılar. Türk milliyetçiler Ermeniler (1919) ve Yunanlılara (1922) karşı savaşlarını kazandıklarında, tüm taraflar Hristiyanlarla Müslümanlar arasındaki bağların, aynı devlet içinde birarada yaşamalarına olanak vermeyecek şekilde zedelendiği konusunda görüş birliği içindeydi. Batı Anadolu'daki Yunan nüfusunun bir bölümü kaçmıştı. Bugünkü Türkiye'nin haritasının belirlendiği 1923 tarihli Lozan görüşmelerinde, Türkiye ve Yunanistan, Milletler Cemi-

yeti'nin gözetimi altında bir anlaşmaya vararak, Yunanistan'daki Müslümanlarla Osmanlı'da kalan Grek Ortodoksların değiştirilmesine karar verdiler.

Bu nüfus değişimi zorunlu olduğu için Anadolu'da yaşayan ve büyük ölçüde Türkçe konuşan Grek Ortodokslarla Karadeniz'deki Yunan topluluğunun tümü Anadolu'dan gitmek zorunda kaldı. Sonuçta çok sayıda insan taşındı ve yer değiştirdi. 1922-1924 yıllarında 1.2 milyon Yunanlı ülkeyi terk etti ve 400 bin Müslüman geri döndü. Bu değişimden etkilenmeyenler, 1912'den önce İstanbul'a yerleştiklerini kanıtlayan Grek Ortodokslar, İstanbul'daki Ermeni toplumu, İstanbul'daki Yahudi toplumu ve çoğu yabancı pasaportlar taşıyan Katolik ve Protestan topluluklar oldu. Bu grupların en büyüğü, 1924'te nüfusu 100 bin kadar olan Grek Ortodokslardır.

2.5.5. CUMHURİYET'TE GAYRİMÜSLİMLER

Uluslararası bağlayıcılığa sahip olan Lozan Anlaşması'nın 38.-44. maddelerinde, gayrimüslimler azınlık olarak tanımlanmış ve onların hakları belirtilmiştir. Cumhuriyet içinde bu hakları talep edebilecek (hâlâ bunu yapabilecek) tek grup da bu azınlıktır. Ayrımcılığın yasaklanması ya da dinî özgürlüğün garanti altına alınmasından ayrı olarak, söz konusu maddeler, azınlıklara kendi dillerini kullanma ve kendi eğitim kurumlarına sahip olma hakkını da vermektedir (Parla 1985: 8-10). Temel olarak İslâm üzerine odaklanan devletin lâikleşme politikası, Hristiyan ve Yahudi azınlıklar tara-

fından memnuniyetle karşılanmıştır. Ne var ki Müslüman nüfus derinden yaralanmıştır. Cumhuriyetin milliyetçi rejimi yerel ve yabancı Hristiyanlara karşı Müslümanların haklarını savunan bir gelenekten geliyordu. Yarı sömürge dönem hâlâ herkesin hatıralarmdaydı.

Ekonominin tüm modern sektörleri Avrupalı devletlerin koruması altındaki Hristiyanların kontrolü altındaydı. Örneğin, Osmanlı Bankası'nda çalışan Müslümanlar temizlikçi ya da kapıcılıktan öteye geçemiyorlardı. Dahası, azınlıklara bu şekilde bağlılık durumu, yalnızca yakın geçmişe ait bir konu da değildi. Modern eğitim tekniklerinin gelişmesi sonucu, neredeyse bir kuşaktır Müslümanlar yerlerini Yahudi ve Hristiyanlara bırakmaktaydı. Anadolu'da bunun anlamı hemen her yerinde mühendis, yönetici ve elektrikçilere ihtiyaç olmasıydı. Azınlıkların yaşamalarına izin verilen İstanbul'da bu gruplar, bu alanlardaki üstünlüklerini sürdürdüler.

Ek olarak, 1950'lere kadar bu gruplar, bireysel iş yerlerindeki üstünlüklerini korudular. Daha 1920'lerde, bu grupların üstünlüklerinden doğan tatminsizlik, yetkilileri ayrımcı politikalar izlemeye itti. Demiryolları gibi dış yatırımlar Türkler tarafından devralınınca, değişiklikler, Hristiyan ve Yahudi çalışanların mümkün olduğunca Müslümanlarla değiştirilmesi için bir fırsat olarak kullanıldı (Bali 1999: 206).

Bu tür ayrımcı uygulamalar, azınlıklar arasında Cumhuriyetin gerçekten tarafsız ve lâik bir yapısı olup olmadığına ilişkin kuşkuların doğmasına neden oldu. En büyük şüpheleri, İkinci Dünya Savaşı sırasında gerçeğe dönüştü. Hükümetteki parti ve onun müttefiki olan medya, Yunan, Ermeni ve Yahudi iş dünyasını suçlamaya başladıkça, tarafsız Türkiye için ekonomik sorunlar ve artan yoksulluk anlamına geldi. Sonuç, 1942 yılında uygulamaya konan ve azınlıklardan istenen Varlık Vergisi'nin ortaya çıkışıdır. Burada vergi altına giren azınlıklar, Müslüman olanlara oranla on kat daha fazla vergi ödemek zorunda bırakıldılar. Daha da önemlisi, borçlarını taksitle ödeme olanağı tanınmadığı için, azınlıklar son derece düşük fiyatlara işyerlerini satmak zorunda kaldılar. Ödeyemeyenler ise Doğu Anadolu'da çalışma kamplarına gönderildiler, vergi 1944 yılında kaldırıldı; ama azınlıklar arasında devlete karşı çoktan bir güvensizlik doğmuştu, savaştan sonra, hızlı biçimde göç süreci başladı.

Yahudiler, kalabalıklar halinde göç eden ilk grup oldu. Türkiye'nin çok sayıda Yahudiye sorunsuz şekilde Filistin'e geçmesine izin verdiği ve İkinci Dünya Savaşı'nda on binlercesine koruma sağladığı doğrudur. Bununla birlikte, diğer azınlıklar gibi Yahudiler de varlık vergisinden ciddi sıkıntılar çektiler. Dahası, durum, savaş öncesinden de kötüydü: Hitler'in 1934'te iktidara gelmesinden kısa süre sonra, Avrupalı Türkiye'deki

Yahudiler, Nazi sempatizanları tarafından başlatılan eziyetlere maruz kaldılar (Bali 1999: 243). Bu nedenle, 1948'de İsrail devletinin de kurulmasının ardından çok sayıda Yahudi ülkeyi terk etme kararı aldı. Türkiye'deki Yahudi toplumu savaşın sonunda 80 bin kişi iken, 1955'te bu sayı 50 bine gerilemişti. Yahudi azınlığın sayısı 1967'de İsrail'in 6 gün savaşlarındaki zaferine kadar düzenli şekilde azaldı. Bu olaydan sonra ise yeni bir göç dalgası, Türkiye'deki sayıyı yarıya indirdi.

Bugün, Türkiye'de çoğunluğu İstanbul'da yaşayan 18 bin Yahudi bulunmaktadır. Bu insanlar iş dünyasında hâlâ önemli rol oynamakla birlikte Yahudi kimliklerine vurgu yapmamayı tercih ediyorlar. Aşırı solcu ya da köktendinci gruplar tarafından Yahudi hedeflere yönelik saldırılar (özellikle de İstanbul'da 1989'dan bu yana üç kez saldırıya uğrayan ana sinagog), Yahudiler arasında kendi kimliklerini ortaya koyma konusunda korku yarattı. Refah Partisi'nin 1990'larda yükselişi de Yahudiler için tedirgin ediciydi; çünkü partinin açıkça görülebilen anti semitik yapısı vardı. Parti, İsrail karşıtı söylemler içindeydi ve Partinin Yahudilerin Türkiye'nin ABD ve AB ile ilişkilerini kontrol ettiğine dair komplo söylemi vardı (Erbakan 1975: 235-64; Poulton 1997: 279-81).

Bu düşük profilli Yahudi toplumunun tek istisnası, Türkiye'ye 15. yüzyılda göç etme olanağını bulan ve İspanyol dili ve kültüründen etkilenen Separdik(Sefarad) Yahudilerdi. Birkaç on yıl önce bu kültür tamamen or-

tadan kalkma tehdidi altındayken, 1992 yılında Yahudi göçünün 500. yılının kutlanması Separdik Yahudilerin yeniden canlandığının sinyallerini veriyordu. Türkiye'de din özgürlüğü ve hoşgörü bulunduğu için, bu gelişme devlet tarafından da memnuniyetle karşılandı. Separdik müzik geniş bir izleyiciyi etkilemektedir.

Yunan azınlık, İkinci Dünya Savaşı'nın ardından Türkiye ile Yunanistan arasındaki ilişkilerin ılık olduğu dönemde yeniden toparlandı. Ancak bu iyi durum 1950'lerin ortasında Kıbrıs'ın geleceğine ilişkin tartışmaların artmasıyla birlikte bozulmaya başladı. Yunanlılar üzerindeki diplomatik baskıyı artırmak için, iktidardaki Menderes yönetimi, Kıbrıs'taki Türk azınlığa uygulanan baskıyı protesto eden gösteriler düzenledi. 6-7 Eylül 1955'te bu gösteriler büyük bir saldırıyla sonuçlandı. Birçok insan yaşamını yitirdi ve çok sayıda ev ve işyeri zarara uğradı, ateşe verildi. Okullar, kiliseler ve mezarlıklar da bu öfkeden payını aldı. Bu noktada, Yunanlılar devlete olan inançlarını yitirdiler ve bu tarihten itibaren göç etmeyi sürdürüyorlar. İstanbul'da 1923 yılında 100 ya da 150 bin kadar olan Yunan toplumu, bugün iki üç bine kadar gerilemiştir. İronik olarak, bugün Türkiye'deki dinî azınlıklar içinde en büyük sayıyı, geçmişte en çok sıkıntıyı çeken Ermeniler oluşturmaktadır. Rum Ortodoks toplumu gibi, onlar da (bazen devlet tarafından ateşlenen) Müslüman toplumuyla bazı huzursuzluklar yaşamaktadırlar.

1970 ve 1980'lerde Ermenistan'ın Özgürlüğü için Gizli Ermeni Ordusu (ASALA) tarafından dünyanın hemen her yerinde Türk hedeflerine düzenlenen saldırıların ardından toplumda oluşan infialin kurbanı oldular. Bugün, İstanbul'daki Ermeni toplumunun üye sayısı 30 ile 35 bin kişi arasında değişmektedir.

Türk ordusu, radikal İslâmcı Hizbullah ve Kürt gerillalar arasında kalan güneydoğudaki Nasturi ve Süryani küçük Hristiyan gruplar, 1970'lerden bu yana son derece zor zamanlar geçirdiler. Ekonomik olarak, zaten Türkiye'nin en fakir bölgesi olan bu topraklarda koşullar iyileşmedi. Bu nedenle söz konusu grupların neredeyse tamamı daha güvenli buldukları İstanbul'a ya da Avrupa'ya göç ettiler. Twente Hollanda'daki Süryani Ortodoksu topluluğu bu duruma örnektir (Poulton 1997: 272-8).

2.5.6. TÜRK MÜSLÜMAN MIDIR?

Gayrimüslimlerin yukarıda da belirtilen kaderleri, Hristiyan ve Yahudilerin ne dereceye kadar gerçek Türk vatandaşları olarak kabul edildikleri ya da onların kendilerini nasıl gördükleri sorularını doğurmakta. Resmî olarak, durum son derece nettir. Türk devleti ve Türk yasaları din temelinde bir ayırım yapmamaktadır. Türk milliyetçiliği hâlâ Atatürk'ün 1930'larda yaptığı şekilde tanımlanmaktadır: "Türkiye Cumhuriyeti'ndeki her birey, dinine bakılmaksızın, eğer Türkçe konuşuyorsa, Türk kültürüyle büyümüşse ve Türk ülkesünü benim-

siyorsa, o kişi Türktür." (Zürcher, Georgeon (ed.) 2000: 60). Aynı zamanda, Türkiye'nin 19. ve 20. yüzyılın başlarındaki tarihi belli bir kuşatma mantığı geliştirmiştir; bu anlayışa göre yabancı güçler beşinci kuvvetlerini kullanarak Türkiye'yi zayıflatmayı ya da karıştırmayı amaçlamaktadır, insanlar kolaylıkla kendilerini tehdit altında hissetmektedirler ve PKK karşısındaki savaş bu hissi güçlendirmiştir. Her zaman azınlıkları yabancı düşmanların ortağı olarak görme eğilimi bulunmaktadır.

Buna ek olarak, azınlık gruplarının üyelerinin kendilerini tam Türk vatandaşı gibi hissetmeleri de her zaman kolay olmamıştır. 1980'lerle birlikte Sünnî İslâmın milliyetçi devlet ideolojisi olarak kabul edilmesi, azınlıkların entegrasyonuna zarar vermiştir. Yahudilerin ve Hristiyanların büyük bölümü göç etmiştir ki bu da geride kalanların durumunu zayıflatmıştır.

3. TÜRK İSLÂMI VE AB: MEDENİYETLER ÇATIŞMASI MI?

Bu araştırmanın önceki bölümlerinde Türk İslâmının farklı özelliklerine ve Türk İslâmî ortamının geniş yelpazesine değindik. Bu bölümde, Türkiye'nin Müslüman bir ülke olmasının ne dereceye kadar AB üyeliğinin önünde engel olup olmadığı sorusuna yanıt vermeye çalışacağız. Diğer bir deyişle: İslâm Türkiye'nin AB üyeliğini durduracak mı? Bu tartışma, aynı zamanda Samuel Huntington'un 'Medeniyetler Çatışması' teorisi ışığında başka bir boyut daha üstlenmektedir. Bu nedenle, siyasette ve gazetecilik dünyasında ortaya atıldığı 1993 yılından bu yana sıkça yer alan bu teorinin geçerliliğini de değerlendirmek gerekir.

3.1. BATI'NIN KARŞISINDA MODERN

Huntington'un yaklaşımının özellikleri (dünyayı 'medeniyetlere' bölmekten ayrı olarak) batı ve mo-

dernlik arasındaki ayrımdır ya da başka bir deyişle: Batılılaşma ve modernleşme. 18. yüzyıldan bu yana, tüm modernleşme süreçleri (endüstrileşme, kentleşme, okuryazarlık, eğitim, refah, işgücünde uzmanlaşma, sosyal hareketlilik gibi) köklerini modernleşmede öncü olan Batı'da bulmuştur. Prensipte, modernleşme, evrensel nitelikli devrimci bir süreçtir. Japonya ve Çin gibi uluslar, farklı medeniyetlerin de aynı zamanda başarılı modernleşme süreçleri geçirebileceklerinin göstergesidir. Huntington'a göre, bu durum, Batı kültürünün evrensel bir kültür olduğu anlamına gelmez. Modern ve Batılı kavramlarının aynı anlama gelmediğini savunur. 'Medeniyetler Çatışması' ile birlikte Huntington artık bir zamanlar yaptığı gibi modernleşmenin tek yolunun evrensel olan Batılı değerlere sahip olmak anlamına gelmediğini belirtir. Batı dünyası 17. ve 18. yüzyıllarda modernleşmenin ön adımlarını atmıştır. Batı, modern olmadan önce de Batıydı. Dünyanın diğer alanları, modernlik öncesi Batı'nın kültürel mirasına sahip olmadan, modernlik sürecinde kendi rollerini oynayacaklardır (Huntington 2002: 68-72).

Huntington'a göre, Batı medeniyetine kendi özelliklerini kazandıran tarihî unsurlar, klâsik antik dönem, Katoliklik, Protestanlık, dillerin zenginliği, dünyevî ve ruhanî güçlerin birbirinden ayrılması, hukukun geliştirilmesi, sosyal çoğulculuk (sınıf temelli bir toplum), temsil organları ve bireyseldir.

Tüm bu sayılanlar birbiriyle bağlantılıdır: sosyal çoğulculuk, temsil organlarının artmasını sağlamıştır, bu özelliklerden birçoğu Batı'nın bireye yaptığı vurgunun önemini gösterir (Huntington 2002: 68-72).

Modernleşme sürecinden farklı olarak, Batı medeniyetinin bu nedenlerle belli, net sınırları bulunmaktadır. Örneğin yukarıda belirtilen faktörlerin işletilebildiği alanları tanımlayan sınırlar gibi. Huntington, konuyu şöyle aktarır: "Avrupa, Batılı Hıristiyanlığın bittiği ve İslâm ve Ortodoksluğun başladığı yerde biter." (2002: 158). Göstermiş olduğu bu gerekçeler siyasî alana aktarılmıştır ve Bolkestein, Giscard d'Estaing, Kohl ve Martens gibi liderlerin Türkiye'nin AB'ye girmemesi gerektiğini belirtmelerinin ardında yatan da bu anlayıştır. Çünkü Türkiye ne Batı ne de Avrupa kültürünün bir parçasıdır.

Avrupa'nın tarih içinde büyüyen bir medeniyet olduğu görüşüyle ilgili de bir sorun bulunmaktadır. Buna bağlı olarak, AB'nin dış sınırlarının Avrupa medeniyetinin sınırlarının ötesine geçmemesi gerektiğini savunan siyasî görüşte de sorunlar vardır. Başlangıç olarak, Avrupa Birliği'nin ne mevcut üyeleri ne de aday üyeleri Huntington'un kriterlerini yerine getirebilmektedir. Herşeyden önce, Katolikliğin ve Protestanlığın etkileri, Yunanistan'da hâlâ ihmâl edilmektedir. Klâsik medeniyetin (modernlik öncesinde) Finlandiya üzerinde ne gibi etkileri olmuştur? Aynı zamanda Huntington'un İs-

lâmî bloğa dâhil ettiği Türkiye ve Suriye gibi ülkeler, herşeyin ötesinde klâsik kültür içinde pay sahibidirler. Bu alanların daha sonra Türk ya da Arap idaresi altına girmiş olması, bu gerçeği değiştirmez, ancak birileri bu topraklarda yerleşik olanların Türk ve Arap fetihlerinin ardından kalabalık gruplar halinde göç ettiklerini öne sürebilir.

Kötü olan Huntington'un hâlâ diğer medeniyetleri, özellikle de Batı'nın karşıtı olarak gördüğü İslâm bloğunu ayrı tutabilmek için bu kriterleri benimsemesidir. İslâm dünyasında klâsik öğretinin etkilerinin daha az olduğunu iddia etmeye çalışmak, özellikle de söz konusu mirasın Batı toplumuna Arapçadan tercüme edildiği göz önünde bulundurulursa aşağılayıcı bir girişimdir. Avrupa'nın önemli bir özelliği olduğu varsayılan dillerin çeşitliliği, Kafkaslar'da ya da Endonezya'da çalışanlar için tatmin edici bir tez olmaktan da uzaktır.

İslâmın da aralarında bulunduğu diğer medeniyetlerde, felsefe ve davranışları belirlemede hukukun daha az etkili olduğunu söylemek ise, kutsal hukuklarına son derece bağlı olan İslâm toplumlarını biraz tanıyan kişiler için garip kaçacaktır. Yüzyıldan uzun süredir tüm İslâmî dünyada yasal danışmanlık kurumu olarak görev yapan müftülük, son derece önemli rol oynamaktadır.

Doğal olarak, bu aktarılanlar Huntington'un belirttiği konular ve dinle ilişkili varsayımlarının da genel anlamda eleştirisi niteliğindedir. Daha yakından incelendikçe,

medeniyetler arasındaki sınırların gri ve belirsiz olduğu anlaşılır. Türkiye'nin 'Medeniyetler Çatışması' ışığındaki konumuna ilişkin olarak bir şeyler söylemek mümkün müdür?

3.2. TÜRKİYE'NİN KONUMU

Huntington, Türkiye'yi 'arada kalan ülkeler' arasında saymaktadır. Bunlar, elit grubun bir medeniyetten diğerine geçme arzusu içinde oldukları ülkelerdir. Huntington'a göre, üç koşulun yerine gelmesi durumunda, bu istek gerçekleşebilir: elit kesimin istekli olması, kitlelerin bu değişimi kabullenmeye hazır olması ve 'kabul eden medeniyet'in ülkeyi içine almaya hazırlanması. Huntington, kimliğin bu şekilde şekillenmesini uzun, sancılı bir süreç olarak tanımlar ve şu ana kadar başarılı olmadığını savunur (Huntington 2002: 139). Öte yandan, geniş İslâm alanı içinde farklı kültür ve ara medeniyetlerin bulunduğunu da kabul eder ve bunlar arasında Arap, Türk, Pers ve Malay kültürlerini sayar (Huntington 2002: 44-5). Başka bir deyişle, belli faktörlere bağlı olarak, 'asıl medeniyet' içinde farklılıklar oluşabilmektedir.

Kısım 2.1.2'de, Türkiye Cumhuriyeti'nin birbirinden farklı, hatta bazen birbiriyle çatışan kaynaklardan oluşan Osmanlı-İslâm mirasını inceledik. İlk olarak, toplumda İslâmî kökler vardır, ikinci olarak da Orta Asya'da 6. yüzyılda ve Orta Doğu'da 10. yüzyılda şekillenen Türk devlet sistemi gelmektedir. Buna ek olarak,

Orta Asya ile Orta Doğu arasındaki sınır bölgelerinde, Türkler tarafından geliştirilen siyasî ve askerî gelenekler, egemenin bağımsız otoritesine vurgu yapan Pers monarşi geleneğiyle de karışmıştır. Osmanlıların İslâmı ve Türk-Pers geleneklerini tek bir idari sistem altında toplamayı başardığını daha önce vurgulamıştır.

Resmî olarak Osmanlı Devleti, şeriat hukuku üzerine kurulmuş İslâm devletidir. Uygulamada, padişahlar bir bölgenin idarî işlerini düzenleyebilmekte ya da merkezi hükümetin içindeki bir daireye ilişkin kanunî düzenlemeleri yapabilmekteydiler. Kanun, şeriatı hiçbir şekilde ihlâl edemezdi; ama yerel gelenekleri ve hükümdarın kararnamelerini kullanarak, şeriatın desteklenmesi ve modernleştirilmesi mümkün oluyordu (Lewis 1996: 223-4). Modernleşme döneminden bile önce Osmanlı mirasının, Osmanlıların karşılaştıkları sorunlara yanıt olabilecek şekilde farklı bölgelerdeki çeşitli geleneklerle farklı sistemlerin bir kombinasyonundan oluştuğunu söylemek mümkündür. Huntington'un terminolojisini kullanırsak, 'Medeniyetler Çatışması'nın olmadığını, Osmanlı İmparatorluğu'nun siyasî arenası içinde daha çok 'Medeniyetler Birleşimi'nden söz edebileceğimizi görürüz. Osmanlı'nın küçük azınlıklara karşı tutumları, aynı zamanda Hristiyan ve Yahudilere karşı davranışları, aynı pragmatik zihniyetin ürünüdür. Cemal Kafadar (1995), Osmanlı kimliği hakkındaki görüşlerini şöyle dile getiriyor:

"Osmanlı devleti/kimliği, zaten oluşmuş bulunan ulusal kimliklerin (Araplar, Bulgarlar, Türkler vb) üzerini kapatarak, birkaç yüzyıl sonra bu kimliklerin bir şekilde yeniden canlanmasını engelleyemeyecek olan türde bir yapı değildi. Bu kimliklerin bir bölümü oluşmuş ancak zaman içinde ve Osmanlı İmparatorluğu'nun yapısı içinde ya da ona tepki olarak yeniden şekillenmiştir. Bu, yalnızca bir Osmanlı etkisi meselesi değildir, aynı zamanda tarihi deneyimler ve bu toplulukların birbirleriyle ve komşu medeniyetlerle etkileşim içinde olmaları da bu kimliklerin şekillenmesini etkilemiştir. Güneybatı Asya ve Güneydoğu Avrupa'da Osmanlı hükümdarlığının yerleşmesi, -konuyu siyah beyaz terimlerle anlatan yani konuyu bir lanet ya da lütuf olarak gören biri için bile- bir aksaklıktan daha fazla anlam ifade etmektedir; çünkü bu akış, uluslar tarihinin doğal bir akışıdır. Osmanlı, birçok topluluğun tarihinin bir parçasıdır; bu topluluklardan bazıları Osmanlı dönemi öncesindeki bilinçleri sayesinde modern dönemlerde bir ulusa dönüşebilme yeteneğine sahiptiler, bazılarındaysa böyle bir beceri yoktu." Tarihçiler, sosyal olarak yönlendirilen içe almalar ve dışlamalar sonucunda, bir toplumun içinde doğmayan birinin, o toplumun bir parçası olabileceği gerçeğini göz ardı etme eğilimi göstermektedir (Amerika, bunu kanıtlayan tek ülke değildir)(Kafadar 1995: 22-7).

Dahası, Kafadar bize Osmanlı devlet oluşumuna ilişkin farklı yorumlara neden olan konulara ilişkin de sunları belirtir:

"Osmanlı devlet idarî yapısının oluşturulması, bu sistemin tamamen Bizans modeli üzerine kurulduğuna iddia edenlerle, Osmanlı'nın kendine gereken tüm konuları Türk-İslâm mirasında bulduğunu öne sürenler arasında tartışmalara neden olmaktadır. Daha geniş bir kültürel değişim ya da 'yaşam biçimleri' söz konusu olduğunda, milliyetçilerin çoğu müzik ya da mutfak kültürlerini kendi tezlerine destek olarak gösterirler. İster devlet oluşturmada ister yemek pişirmede olsun, buradaki sorun, tarafların kendi kültürel mallarının statik olduğu varsayımına tutunmalarından kaynaklanmaktadır. Diğer bir deyişle, etki, bir yaratıcı tarafın kendi mallarını yaratıcı olmayan tarafa vermesi olarak anlaşılmaktadır ki, tarihçiler bu görüşlerini hiçbir etkinin karşılıklı etkileşim olmadan gerçekleştirmeyeceği gerçeğinden hareketle yeniden düzenlemelidirler." (Kafadar 1995: 24).

Çoğunlukla Osmanlı İmparatorluğu'nun Anadolu'daki oluşumu üzerine odaklanmış olsa da, Kafadar'ın gözlemleri Osmanlı'nın beş yüzyıl boyunca Güneydoğu Avrupa'daki varlığına da aynen uygulanabilecektir. Türkiye'nin AB üyeliğine karşı çıkanlar arasında Osmanlı İmparatorluğu'nu Avrupa'daki yabancı baskıcı, Yunanlılar, Bulgarlar, Sırlar, Macarlar, Rumenler ve Arnavutların yüzlerce yıl acı çekmesine neden olan güç olarak görme eğilimi vardır. Son derece yanlış olan bu görüşün temellerinde Avrupa'nın 'Türk'e karşı yüzyıllar boyu süren korkusu bulunmaktadır, Türkler, erken modern dönemde Avrupa devletlerinin karşısındaki

tek rakipti. Osmanlı Devleti, bölgenin kültürel mirasını paylaşmaktadır ve kendisi de aynı şekilde bölgenin etkileri tarafından şekillenmiştir.

Bu noktada Huntington'un Türkiye'nin bir ayrık ülke olduğu, bir medeniyetten diğerine, İslâm medeniyetinden Batı medeniyetine geçmeye çalışan bir devlet olduğu tezine geliyoruz. Huntington'un başarı için kendi koyduğu üç kritere de geri dönersek, en kritik sorunun kabul eden medeniyetin istekliliği, bu noktada AB'nin Türkiye'yi kabul etme isteği, noktası olduğunu görürüz. Bunun anlamı şudur: Türkiye'nin ayrık ülke olmasının sorumlusu Türk eliti ya da yapılan Eurobarom.et.er araştırmalarında üyeliği yüzde 70 oranında destekleyen Türk halkı değil, Batı olacaktır.

Eğer Huntington'un medeniyet blokları bulunuyorsa, bunun anlamı Müslüman Türkiye'nin bilerek 'İslâm evinden' 'savaş evine' geçmeye hazırlanması, bunu isteyerek yapması ve amacına da neredeyse ulaşmak üzere olmasıdır. Bunun tamamı mantıklı değildir. Lâik Türkiye'nin, Osmanlı Devleti ve Cumhuriyetin tarihî, sosyal ve ekonomik akışıyla uyumlu şekilde hareket etmesi son derece basit değil midir? AB olayında olduğu gibi Batı, aday ülkeleri test edebilmek için lâik bir geçit olarak Kopenhag kriterlerini yaratmadı mı, öte yandan da İslâmın bir problem olduğunu ifade eden medeniyetler çatışması benzeri söylemler kullanmadı mı? Kısacası, güçler ayrılığı mirasına sahip Batı'nın din

ile siyaseti birbirinden ayıramayan taraf olduğunu söylemek yanlış mı olur?

3.3. KÜLTÜREL MİRAS OLARAK DEĞERLER

Umarız, yukarıda belirtilenler medeniyetlerin ayrılması konusunun ne kadar güç olduğunu, özellikle de Batı medeniyetini tanımlamanın güçlüğünü anlatmaya yetmiştir. Bu, birçok pratik sonuca sahip bir örnektir. Çünkü Huntington hümanizm, bireyselcilik, demokrasi ve insan hakları gibi değer sistemlerini modernleşme sürecinin ayrılmaz birer parçası olarak değil, 'Batı dünyasının' tarihi kazanımları olarak görmektedir. Bu nedenle söz konusu değerlerin evrensel değil kültürlerle bağlantılı olduğunu düşünmektedir. Batılı değerler güvenli biçimde savunulmalıdır (bu nedenle Huntington çok kültürlülük kavramını reddetmektedir) ancak Çin ya da İslâm gibi diğer büyük blokların aynı değerleri uygulayarak benzer bir modernliğe ulaşımayaacakları tartışmalıdır. Bu görüşe göre İslâm, demokratik ve insanî değerlere hoşgörü göstermeyen bir değerler sistemidir (benzer görüş Köln'de halifelliğini ilan eden köktendinci Cemalettin Kaplan tarafından da dile getirilmişti).

Türkiye'nin bakış açısından, bu yaklaşıma, bir genel ve bir de özel eleştiri getirilebilir. İlk olarak, felsefî bir sistemin bir bölgede gelişip kök salması, onun başka bir bölge tarafından da benimsenemeyeceği hatta evrensel olmayacağı anlamına gelmez. Eğer bu doğru olma-

saydı, modern matematik varolamazdı. Özel olarak da Osmanlı İmparatorluğu ve Türkiye'nin son bir buçuk yüzyıl içinde gelişen modernleşme sürecinin, Rönesans, Aydınlanma ve Hümanizmden temellerini alan bir süreç olduğu söylenebilir. Daha 1839'da bireyin haklarının ve mal varlığının zarara uğratılamayacağı padişah tarafından kabul edilmiştir. 1856 yılında tüm Osmanlı vatandaşlarının kanunlar önünde eşitliği kabul edilmiştir. Hollanda'daki parlamenter demokrasiyi sağlayan anayasal reformdan 28 yıl sonra, 1876 yılında bir anayasa oluşturulmuştur. Türkiye'de demokratik anayasal devletin gelişimi, birçok kez başarısızlığa uğrayan uzun ve çetin bir süreçtir; ancak insan hakları ve demokrasi gibi 'Batılı' değerlerin Türkiye'ye yabancı olduğunu söylemek anlamlı olmaz.

3.4. TÜRK İSLÂMI, DEMOKRASİ VE İNSAN HAKLARI

İslâm, demokrasi ve insan haklarının birbiriyle uyumlu olup olmadığı sorusunun birçok pratik sonucu bulunmaktadır, özellikle de Türkiye gibi AB üyeliği isteyen bir Müslüman ülke söz konusu olduğunda. AB liderleri, Birliğin bir değerler bütünü olduğunu belirtmektedirler, birliğin üzerine kurulu olduğu değerler 1993 yılında Kopenhag kriterleri olarak belirtilmiştir, bu değerler aynı zamanda aday ülkelerin değerlendirilmelelerinde de bu kriterleri esas almışlardır. Burada kilit rol oynayan insan hakları ve demokrasi olmakla birlikte,

hiçbir AB belgesi içinde bunların tanımları yer almamaktadır. Demokrasi kriteri göz önünde bulundurulduğunda, Birlik, demokrasinin uygulanmasına ilişkin kesin bir standart uygulamamaktadır. Tanımlamaların çoğu, birden fazla yaklaşımı içinde barındırmaktadır. Bu nedenle, Birlik kendini yalnızca bir model ile sınırlayamaz ve İlerleme Raporlarında izleme araçlarının yalnızca işlevsel tanımları yapılabilmektedir.

Kabul edilebilir demokratik bir sistemin temel özellikleri hakkındaki AB görüşlerini öğrenebilmek için, bu izleme raporlarından edinilecek çok bilgi vardır. Avrupa içindeki çeşitli demokratik sistemler düşünüldüğünde, bu raporların son derece sübjektif olması da şaşırtıcı olmamalıdır. Standart Avrupa demokrasisi diye birşey yoktur. Farklı üye ülkelerin uygulamalarına daha yakından bakıldığında, bu daha da iyi anlaşılır. Kendi vatandaşlarının gözünde Hollanda bir demokrasidir, ancak Hollanda yönetim sistemi içindeki birçok unsur (monarşi, seçilen değil atanan valiler, bölge komiserleri) Amerikalılar ya da Fransızlar için demokratik olmasa da tuhaf ve ilginç bulunabilir. Hollanda yargı sisteminde bir anayasa mahkemesinin bulunmaması, birçok ülkede hayretle karşılanmaktadır. Tersine, Fransa'da parlamenter olan bir kişinin aynı zamanda bir şehrin valisi olabilmesi durumu da Hollanda'nın katı kamu yönetimi anlayışıyla bağdaşmamaktadır, İngiliz monarşisinin aynı zamanda kilisenin de başı olması du-

rumu, birçok Avrupalının gözünde lâiklik prensibi ile bağdaşır gibi değildir. Almanya'nın kilise adına bazı vergileri toplaması da, Türk lâikler tarafından şüpheyile karşılanmaktadır.

Avrupa içinde dahi, Kopenhag kriterlerinin ölçümünü yapmaya yarayacak bir dayanak noktası bulunmamaktadır. En azından başlangıç olarak, adil ve özgür seçimlerin yapılması, gücün barışçı şekilde devredilebilmesi, güçler ayrımı, parlamentodaki çoğunluğun hükümet kurma hakkı gibi minimum koşullara bakılabilir. Avrupa Parlamentosu tarafından yayınlanan raporlar, demokrasinin gerekleri hakkında daha detaylı bilgi verse de, yine de sağlam bir zemin sunulamamaktadır.

Ne var ki, aynı durumun insan hakları için de geçerli olduğu söylenemez. İlerleme Raporu'nda tanımlanan insan hakları, Roma'da 1950 yılında imzalanan ve Birleşmiş Milletler'in İnsan Hakları Evrensel Beyannamecini de (1948) kapsayan Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesinden alınmaktadır. Bu sözleşmeler, Fransız Yurttaşlık Bildirisi (1789), 1787 tarihli Amerika Anayasası, 1689 tarihli İngiliz Haklar Bildirisi'nin devamı niteliğindedir.

Türkiye'de uygulandığı şekliyle İslâm, bu temel prensiplerle çatışır durumda mıdır? Başlangıç olarak, kutsal olduğu düşünülen ve bu nedenle mutlak doğru olan, bunun sonucu olarak da yaşam koşullarına ilişkin

bir dizi kurallar belirleyen bir düşünce sistemi, kaçınılmaz olarak demokratik toplum içinde yer alan çoğulculuk ile bir tür çatışma içine girebilir, bu inkâr edilemez.

Hıristiyanlık, Yahudilik ve Müslümanlık gibi üç büyük din, potansiyel olarak çoğulculuk ile en zor uzlaşacak dinler olarak görülebilir, bunun nedeni de kitaplarının gerçeği mutlak şekilde yansıttığına inanılmasıdır. Aynı zamanda, son iki yüz yılın tarihi kayıtlarına baktığımızda dinden ilham aldığını belirten hareketlerin, demokratik sistem içinde yapıcı rol oynadıklarını görürüz. Hıristiyanlıkta bu durumun göstergesi, Avrupa içinde sıklıkla görülen Hıristiyan demokrat partilerdir; Yahudilik'te ise dindâr Yahudilerin Avrupa ve Amerikan politikalarında oynadıkları rolden ve İsrail devletinin tarihinden anlaşılabilir.

Hıristiyan ve Yahudi dünyası içinde elbette demokratik sistem içinde çalışmayı başarabilen azınlıklar bulunmaktadır ama öte yandan kendi özel kurtuluşlarına ve kutsal hukuklarının ideolojik prensiplerine bağlı kalan, insan hakları ve demokratik çoğulculuk prensipleriyle çatışan gruplar da bulunmaktadır. Bunun örneği Hollanda'daki Staatskundig Gereformeerde Partisi'dir; bu parti uygulamada teokrasiden yanadır ve kadınlara eşit haklar verilmesi anayasal prensibine aykırı görüşlere sahiptir. Diğer örnekler ise İsrail'deki Aguddat Israel partisinden doğan radikal partilerdir. Bu tür hareketler, anayasal meşruiyetlerinin tartışmalı

olmasına karşın, demokratik oyun kurallarını kabul ettikleri sürece hoşgörüyü karşılanmaktadır. Dinî kurallara bağlılığı daha radikal biçimde anlayıp, demokratik sisteme katılmayı reddeden gruplar daha büyük sorun teşkil etmektedirler. Bu durumun örnekleri, Amerika Birleşik Devletleri'nde federal yapıyı kabul etmeyen küçük gruplar ile İsrail'de İsrail devletini tanımayan radikal gruplardır. Şunu da unutmamak gerekir ki, inan insanların çok büyük bölümü de kendilerine demokratik, büyük ölçüde de lâik sistem içinde yer bulabilmektedirler.

Bu çerçeveden bakıldığında, sıra İslâma geldiğinde durum tamamen farklıdır. Fas'tan Endonezya'ya kadar olan İslâm dünyasında bir demokrasi eksikliği olduğu inkâr edilemez. Sömürge döneminin ardından, İslâmî özelliğe sahip demokratik siyasî hareketler, gelişmekte bir hayli zorlandılar ve 1970'lerden bu yana yolsuzluklar, düzensizlikler, dış politika hataları sonucu sosyal huzursuzluktan yararlanarak büyüyen parlamento dışı radikal gruplar bulunmaktadır.

Bu resme bakılınca Huntington'un İslâm ve demokrasinin birbiriyle bağdaşmayacağı yolundaki görüşü doğru gibi görünmektedir. Ancak, bunu kabul edersek, söz konusu demokrasi açığının yalnızca İslâma özgü olmadığını da görmemiz gerekir. Örneğin Kuzey Afrika ve Orta Doğu'da İkinci Dünya Savaşı'nın ardından sömürgecinin sona ermesiyle birlikte iktidarı ele geçiren

askeri seçkinler yerel, siyasî ve sosyal güçleri kendi yönetimlerine dâhil etmeyi reddetmişlerdir.

Bunun yerine, Washington ya da Moskova'nın desteğini alma arayışına gitmişlerdir. Yerel siyasî faaliyetleri bu şekilde baskı altına alarak, muhalefet boşluğu oluşturmuşlar, bu boşluğu da köktendinciliğin doldurması kaçınılmaz olmuştur. Jansen'e göre (1998), İslâmî köktendincilik kamu ve siyaset yaşamından bu dışlanışı tersine çevirmeye yönelik bir girişim olarak anlaşılabilir. Jansen, "Libya'daki Kaddafi ya da Irak'taki Saddam Hüseyin gibi aşırı milliyetçi liderlerin tehlikeli olduklarını ancak bunların köktendinci olmadığını" belirtir. (Jansen 1998: 24). Başka bir deyişle, söz konusu rejimlerdeki demokrasi eksikliği, bu rejimlerin otoriter yapılarından kaynaklanmaktadır. Opportunist nedenlerden ötürü İslâmî duyarlılıklara başvurmaktadırlar; ama genel olarak köktendinci ya da güçlü şekilde İslâmcı değildirler. Bu rejimlerde İslâmın demokrasiyi dışladığı sonucuna varmak yanlış olur. Tam tersi bir sonuca varmak daha yerinde olacaktır; bu da demokrasinin eksikliğinin dinî alan içinde çoğulculuğa engel olmasıdır.

Türkiye, İslâm dünyası içinde bir istisnadır. Yarım yüzyıldan fazla süredir, nüfusunun çoğunluğu Müslüman olan bu ülke, çoğulcu demokratik sistemi benimsemektedir. Bu süreç içinde askeriye siyasî yaşama dört kez müdahalede bulunmuştur; ancak 12 tanesi gerçekten özgür ve adil olan 15 genel seçim yapılmıştır. Ül-

kede sesi duyulan bir orta sınıf ve çeşitliliğe sahip medya vardır. Türkiye, İslâm ve demokrasinin birbiriyle uzlaşmaz olduğu görüşünü değiştiren bir vaka mıdır? Yoksa Batı ve İslâm arasındaki çatışmada İslâm ve demokrasi güçlerinin birbirini dengede tuttuğu bir ön cephe midir? Başka bir deyişle, burada bir sentezden mi yoksa çıkmaz sokaktan mı söz ediyoruz?

Kısım 2.1'de geniş ölçüde ele alındığı gibi, Türkiye'deki birçok Kemalist lâiklere göre gerçek olan ikinci durumdur. Kemalistler kendilerini lâiklik ve Batılı değerlerin savunucusu, İslâmın yükselmesini kontrol eden kitle olarak görürler. Paradoksal olarak, daha büyük tehlike olarak gördükleri dini temelde bir sosyal yapının gelişmesini önlemek adına, demokrasi ve insan hakları konularında sınırlamalara gidilebileceğini savunmaktadırlar. Kemalistler bu anlamda son 150 yıllık geçmiş içinde kök salan lâiklik sürecini ve Türk İslâmının temel karakterlerini anlamakta başarısız olmuşlardır.

Kısım 2.1'de Türk İslâm imparatorluklarının dinî yetkilileri nasıl kendi idarî sistemlerine dâhil ettiklerini, din ve devletin karşılıklı bağlılık ilişkisi içinde karmaşık bir yapıda varlıklarını sürdürdüklerini gösterdik. Bu sistemin nasıl saflaştırılıp mükemmelleştirildiğini ve 600 yıl boyunca Osmanlı tarafından kullanıldığını anlattık. Türk ulemasından, özellikle de önemli mevki-lerde olanlardan hükümetin karşı karşıya kalabileceği

siyasî sorunlar ve sosyal koşulları önceden tahmin etmeleri ve bunlara İslâmî hukuka aykırı düşmeyen çözümler üretmeleri beklenmektedir.

Bu durum, Türk İslâmının pratikte uygulayıcılarının esneklik ve açıklık kazanmalarını sağlamıştır, bu tez 1950'lerde bir İslâm uzmanı olan Cantwell-Smith tarafından dile getirilmiştir.

1830'lardan bu yana, devlet ile Osmanlı dinî uzmanları arasındaki ilişkiler, lâiklik sürecinin başlaması nedeniyle yavaş yavaş ve aşamalı olarak değişim göstermiştir. Bu değişim, ulemanın üst tabakaları tarafından herhangi bir direnişle karşılanmamıştır. Tam tersine, bu reform sürecini ve aralarında Osmanlı medenî hukukunu şekillendiren ve dinî âlimlik geçmişi bulunan Ahmet Cevdet Paşa gibi reformcuları da onayladıklarını belirtmişlerdir. Bu gelenek Cumhuriyet döneminde de sürmüştür. Dinî âlimlerin ilk kuşakları Diyanet İşleri Başkanlığı'nın çatısı altında toplanmış ve Kemalistlerin dinî politikalarını desteklemişlerdir. Burada amaç, İslâmın kamu içindeki rolünü mümkün olduğunca geri plâna çekmek ve inancın kişinin kendi vicdan ve ahlâkına bağlı bir konu olduğu anlayışını yerleştirmektir.

Savaş sonrası dönem, dine ilişkin söylemlere daha hoşgörülü yaklaşılması için ortam sağlasa da, lâik düzen ve lâik yasal sisteme zarar verilmemiştir. Diyanet tarafından verilen Devlet İslâmı mesajlarında da deği-

şiklik olmamıştır. Bu mesajın tam olarak ne içerdiğini anlayabilmek için, Diyanet'in popüler yayınlarından biri olan *Cep İlmihali'*ne göz atmak gerekir.

3.5. RESMÎ İSLÂMİN KONUMU

2000 yılının *Cep İlmihaline* göz atalım. Burada üç bölüm bulunmaktadır. Birinci bölüm İslâmî doktrin, ikinci bölüm ise davranış kurallarıyla ilgilidir. Üçüncü ve bizim amaçlarımızı en çok ilgilendiren bölüm ise İslâm'da Ahlâk başlığını taşımaktadır. Bu bölüm, beş alt başlık halinde toplanmıştır: İnanan kimsenin Tanrı'ya, Peygambere, kendine, akrabaları ve komşularına, ülkesine ve insanlığa karşı ödevleri (Soymen 2000: 95-123). Türk İslâmının Batının demokrasi ve insan hakları kavramlarıyla ne ölçüde aynı çizgide olduğunu değerlendirmede, anılan son üç maddenin ayrı önemi vardır.

İslâm ahlâkında komşuların, akrabaların, evliliğin ve ailenin özel bir önemi vardır. Bu kurumlar geleneksel terimlerle tanımlanırlar. Evlilik ise tavsiye edilen bir kurumdur. Evlenebileceği halde evlenmemiş olanlar, görevlerini ihmâl etmiş sayılırlar. Bir erkek eşini eğitmeli, onu onurlandırmak, ona nazik ve saygılı davranmalıdır; ancak görevleri yine de devam eder: "Evde ailenin reisi erkektir".(Soymen 2000:108-10). Evin reisinin erkek olduğuna ilişkin ifade, 2001 yılında Medeni Kanun'da yapılan düzenlemeyle kaldırılmış, yerine kadın ve erkeğin birlikte aileyi yönettikleri şeklinde bir ifade konmuştur.(Cumhuriyet, 22-6-2001).

Bu metnin yazımı sırasında bu ifadenin Diyanet yayınlarında ne şekilde yansımalarının olacağı henüz belli değildi.

Kişinin ülkesine ve milletine olan yükümlülüklerini anlatan bölüm, resmî Türk İslâmının devlete bağlı karakterinin güçlü bir göstergesidir. Burada hâlâ Türk-İslâm sentezinin etkileri görülmektedir (bakınız 2.1.6). Örnek olarak şu ifadeleri gösterebiliriz: "İslâm Türk milleti, insanlık tarihindeki eski, ünlü ve onurlu milletlerden biridir." ve "Milliyetçilik imandan doğar." (Soymen 2000: 115-17).

Vatanseverlik ve ulusal onur yalnızca somut kavramlar değildir. Bunlar kişinin bazı görevlerini gerektirir: "Hükümetin kanun ve düzenlemelerine saygı göstermek bir görevdir. Kitabımız Kur'an bunu, bu şekilde emreder". İlmihalde bu konuya ilişkin daha ileri adımlar atılır ve vergi ödeme ile askerlik görevini yerine getirme gibi konulara atıfta bulunulur: "Ulusla hizmet imanın bir parçasıdır". Orduya hizmet de dinî bakımdan değerlendirilir ve konuya ilişkin şu ifadelere yer verilir: "İnancımıza göre, asker yüce bir kişidir. Eğer bir asker ölürse, şehadet mertebesine ulaşır. Şehadet derecesi, peygamberlikten sonra gelmektedir." (Soymen 2000: 115-17).

İnsanlığa yönelik yükümlülükler bölümünde anlatılanlar, öncekilerin tersine, Avrupa'nın köklerini liberalizmden alan insan hakları anlayışına tam olarak uy-

maktadır. Burada Tanrı'nın insanı özgür olarak yarattığı ve bu özgürlüğün başkalarının özgürlüğüne zarar vermediği müddetçe süreceği belirtilmektedir. İslâm, diğer toplum, bilim ve felsefelere oranla bireyin haklarını en yüksek sesle dile getiren din olarak sunulmaktadır. Kişinin öne sürebileceği doğal hakları şu şekilde belirtilmiştir: "yaşama hakkı, özgürlük hakkı, düşünce hakkı, mal mülk edinme hakkı..." (Soymen 2000: 119-20).

Toparlayacak olursak, Türk Sünnî İslâmı, Diyanet'in devlet İslâmı, orta yol olarak değerlendirilebilecek bir İslâm ortaya çıkarmaktadır. Kişisel inanç ve bireysel ahlâk, geleneksel sosyal değerlerle son derece iyi bağlantılandırılır ve dayanışma, hiyerarşi konularına da vurgu yapılır. Bu bağlamda, resmî İslâmın mesajı Avrupa'daki Hristiyan Demokratları hatırlatmaktadır; aynı şekilde aile toplumun temel taşı olarak kabul edilmektedir ve geleneksel değerlere saygı bağlantılı olmak söz konusu bile değildir; ama din yine de toplumun devlete sadık kalmasını sağlamaktadır. Bu nedenle, sıkça yapıldığı gibi Diyanetin İslâmını liberal bir İslâm olarak tanımlamak, yanlış olabilir. Osmanlı-Türk geleneğinde Diyanet, gerçekçilik ve esnekliği getirmiştir; ama bu kesinlikle bir yenilenme anlamına da gelmemektedir. Cesur yorumları bulmak son derece güçtür.

Türkiye'nin dine yeni bir anlayış getirebilmek için batı felsefesinden ve sosyolojiden modern kavramları uygulamaya çalışan kendi reformcuları vardır; ama

bunları Diyanet ve devlet İslâmı çevrelerinde görmek mümkün değildir. Bunlar arasında kendilerine İslâm entelektüelleri diyebileceğimiz liberal ilahiyatçı Mehmet Aydın'ı, gazeteciler Ali Bulaç ve Abdurrahman Dilipak'ı sayabiliriz. Türkiye'nin AB üyeliğine ilişkin tartışmalarda Diyanet İşleri Başkanlığı'nın varlığı ve devletin (Sünnî) İslâmı kontrolü, sorunlu bir konu olarak görülmektedir.

Bu durum, Avrupa'da din ve devletin ayrılmasına ilişkin kabul gören görüşlerle tamamen farklıdır. Diyanetin konumuna bu açıdan bakıldığında, İslâm dünyasında kilise gibi kurumların bulunmadığını unutmuş oluyoruz. İkinci Bölüm'de görmüş olduğumuz gibi, İslâm dünyasında, tarihi boyunca, inancın korunması büyük ölçüde devletin işi olarak kabul edilmiştir. Devletin söz konusu görevlerini devredebileceği kurumlar yoktur; bu nedenle de devletin dinî alandan tamamen çekilmesi talebi gerçekçi görünmemektedir. Bununla birlikte, Türkiye eğer Avrupa değerler toplumuna dâhil olmak istiyorsa, Diyanetin mesajları da bu değerlerle aynı çizgide olmalıdır. Bunun anlamı, devletin önemine daha az vurgu yapılması, bireyin rolünün ön plana çıkarılmasıdır. Devlet ile dinî yapılanma arasındaki bağlantıdan ötürü, böyle bir düzenlemeye gidilebilmesi olanaklıdır. Bu şekilde demokratikleşen devlet, inancın farklı yorumlarının ifade edilmesine daha çok olanak tanıyacaktır. Ayrıca, Türkiye'deki Alevi gruplar, dinî

ödeneklerden adil şekilde yararlanamadıklarını belirtmektedir.

3.6. MUHALEFETİN SESİ

İslâmın tüm resmî otoriteleri, mertebeleri ne olursa olsun devlet aygıtının içinde yer aldıkları için, Osmanlı İmparatorluğu'nun son döneminde ve Türkiye Cumhuriyetinde uygulanan lâikliğe karşı yapılan muhalefetin tarikatlardan geliyor olması mantıklıdır. 1909 ve 1925 yılları arasındaki isyanlarda da 1920'ler ve 1930'lardaki küçük yerel olaylarda da aynı durum geçerlidir. Kemalist yapı bu nedenle tarikatları yasaklamıştı ve bugün hâlâ Kemalist seçkinler içinde tarikatlara karşı bir güvensizlik bulunmaktadır. Aynı zamanda, ne Nakşibendî tarikatından doğan siyasî partiler ne de Nurcu hareketi ve onun kolları lâik düzeni zedeleme riskine girdiler. Millî Düzen Partisi, Millî Selâmet Partisi, Refah Partisi, Fazilet Partisi, Saadet Partisi, bu partilerin hepsi yerel ve genel seçimlerde oy sandığı aracılığıyla güç kazanmaya çalışmışlardır.

Söz konusu partilerin seçim programları ve kampanyaları İslâmî geleneksel standartlara çok kez atıfta bulunuyor olsa da, İslâmî hukukun yeniden yürürlüğe girmesine ilişkin açıkça belirtilen bir ifadeye rastlanamaz. Elbette bu taktik nedenlerden de kaynaklanabilir (böyle bir girişim Türkiye'de cezalandırılır) ama Ankara ve İstanbul'da 1994'ten itibaren olmak üzere oldukça uzun süre gücü elinde bulunduran Refah Partisi düşü-

nüldüğünde, gerçekte İslâmî politikalara ilişkin küçük sinyallerden başka birşey görünmez.

Bununla birlikte, İslâmî muhalefetin de referans noktaları arasında demokrasi ve insan haklarına atıfta bulunduğuna ilişkin birçok belirti vardır; çünkü muhalefet bu kavramları lâik devlet aygıtı ile girdiği büyük çatışmalarda savunma mekanizması olarak kullanabilmektedir. Refah Partisi adına eğitim kurumlarında başörtüsünün yasaklanmasını protesto eden çok sayıda kadın, insan haklarının ihlâl edildiğini öne sürmektedir. Dinî inançlarının gereklerini yerine getirme haklarının ihlâl edildiğini öne sürmüşler ve yetkilileri ayrımcılık yapmakla suçlamışlardır. Kısacası, bu kitlenin talepleri, Fransa'da kadınların başörtüsüne ilişkin taleplerinden farklı değildi.

Erbakan'ın hareketi birçok farklı yasaklama geçirdi, çünkü bu hareket tekrar tekrar kapatıldı. 1998 yılında Refah partisi Türk seçmeninin beşte birinin oylarını almıştı; ama Parti kapatıldı ve lideri Erbakan için de siyaset yasağı getirildi. Ne var ki, Erbakan bu karar üzerine taraftarlarına bir isyan başlatıp Allah adına sokaklara kan dökmek çağrısı yapmadı, bunun yerine davayı Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi'ne götürdü. Mahkeme Erbakan'ın aleyhine karar verirken, taraftarları da siyasî partiler yasasına uygun olarak yeni bir parti oluşturdular.

Seçim sandığının yanı sıra, İslâmî partiler etki kazanmak için başka yollar da kullandılar. Bu yollardan

biri kendi taraftarlarını devlet aygıtının stratejik noktalarına yerleştirmekti (buna kadrolaşma denmektedir ve lâik partiler de aynı şekilde suçludur). Bir diğer yöntem de devlet aygıtının en alt katlarından başlayan ancak; İslâmî değer ve standartların savunuculuğunu yapan yeni nesillerin, özellikle de maddî durumları iyi olmayan gençlerin eğitilmesidir. Kemalistlerin ve Avrupa'nın gözünde, her iki yol da tehdit edicidir; ama bunların demokrasi karşıtı ya da insan haklarını ihlâl eden davranışlar olduğunu söylemek zordur. Dünyanın demokratik süper gücü olan Amerika Birleşik Devletlerinde bu siyasetin işleyiş biçimidir; Hıristiyan koalisyonunun faaliyetlerini ya da Amerikan Yüksek Mahkemesi'ne yapılan atamaları düşünmek bile yeterlidir.

En önemli Türk İslâmî hareketinin ideolojik prensiplerini daha iyi bilebilmek için, Necmettin Erbakan'ın 1975 tarihli yayını olan Millî Görüş'ü başlangıç noktası olarak alabiliriz.

Millî Görüş, Erbakan'ın Millî Düzen Partisi'nden Sadet Partisi'ne kadar tüm siyasî partilerini oluşturduğu ideolojik hareketin adıdır. Hareket aynı zamanda Hollanda ve Almanya'da bir dizi cami ve vakıfa da sahiptir.

Erbakan, kitabında bu hareketin anayasada belirtilen tüm hak ve özgürlüklere bağlı olduğunu altını çizer, özel olarak da mülk ve hanenin dokunulmazlığını, hukukun önünde tüm insanların eşit olduğunu, ticaret hakkını, bilgi edinme hakkını, gösteri ve toplanma hak-

larını sayar (Erbakan 1975: 31-3). Diyanetin ilmihali gibi, kitabının kadınlar bölümünde kadınların anne ve eş olarak rolleri bulunduğunu belirtir. Çalışan kadınlara anneliğe ilişkin yükümlülüklerini yerine getirmek için fırsat tanınmalıdır. Aynı zamanda, kadın ve erkeklerin eğitimde eşit şartlara sahip olması gerektiği de belirtilmektedir (Erbakan 1975: 38-9). Millî Görüş lâiklik konusuna özel önem vermektedir. Gerçek anlamıyla lâiklik kelimesinin herkese düşünce, vicdan ve dinî yükümlülüklerini yerine getirme olanağı tanıdığı belirtilmiştir. Bu nedenle de Türkiye'deki lâiklik sistemini, inanmayan insanların inanan insanların insan haklarını reddettikleri yapay bir lâiklik olarak tanımlar. Erbakan dinin politikada kullanılmasını suç sayan Türk Ceza Kanunu'nun 163. maddesinin kaldırılması konusunda ısrarcı olmuştur. Bunun yerine, 'İnsan Haklarının korunması Yasası'nın' çıkarılmasını önermiştir (Erbakan 1975: 51-6).

Erbakan'ın Avrupa toplumu hakkındaki yargıları ise son derece kesindir. Birliği Yahudilerin ve/veya Katolik kilisesinin neo emperyalist bir komplosu olarak tanımlar (Erbakan 1975: 235-264). Koşullar tarafından mecbur bırakılan, özellikle de hükümetteki sorumlulukları nedeniyle Erbakan ve Partisi bu yargının tonlamasını düşürmüşlerdir; ancak Millî Görüş Hareketi Avrupa ile ilgili görüşlerinde her zaman değişken olmuştur.

Bu açıdan AK Parti'nin tutumu tamamen farklıdır. İç politikada, 2001 yılından bu yana AK Parti liderleri, dinî temalar içeren güçlü muhafazakârlıktan, etnik muhafazakârlık, milliyetçilik, serbest piyasa düşüncesi ve teknolojik modernleşmeye doğru eğilim göstermişlerdir. Ek olarak, dış politika yönelimlerinde de temelden değişimler gözlenmiştir. AK Parti artık Avrupa'yı, otoriter Kemalist devlet elitlerinin anladığı modernleşme yerine, aşağıdan yukarıya topyekün bir modernleşmeyi olanaklı kılacak bir garanti olarak görmektedir. AK Parti'nin görüşlerinin tam bir resmini çekebilmek için "Herşey Türkiye İçin" başlıklı 2003 parti programının yanı sıra, AK Parti Seçim Beyannamesine de göz atmak gerekir. Parti Programı'nda herkesin temsil edilme hakkının bulunduğu gerçek demokrasiden söz edilmektedir: "Farklı inanç ve kültürleri bu ülkenin zenginliği olarak gören partimiz, farklı din, dil, ırk ve sosyal statüdeki insanların, kanun tarafından eşit biçimde korunma ilkesine uygun olarak, kendilerini özgürce ifade edebilmeleri ve politikaya katılmaları gerektiğine inanır." (AK Parti 2003:7). Seçim beyannamesinde ise şunlar kaydedilmiştir: "Siyasî partileri demokratik sistemin temel unsurları olarak gören AK Parti, anayasal devlet çerçevesi içinde faaliyet gösteren siyasî partilerin kapatılmasına karşıdır." (AK Parti 2003: 7).

Programda ek olarak, AK Parti'nin muhafazakâr değer ve standartlara güçlü şekilde bağlı olduğunun al-

tı çizilirken, öte yandan modernleşme ve ekonomide daha ileri liberalleşmeye yönelik süreçler benimsediği de kaydedilir. Bu şekilde devlet otoriter tepeden bürokratik anlayışını terk edecek ve topluma hizmet edebilecekti. AB'ye katılım konusunda şunlar belirtilir: "Partimiz, AB üyeliğini, modernleşme sürecinin doğal bir sonucu olarak görmektedir." (AK Parti 2003: 8). Bu belgede AK Parti, Birliğin ekonomik ve siyasî kriterlerinin yanı sıra, tam üyeliği de desteklediğini dile getirir. Parti, böyle bir girişimin modernleşme sürecini güçlendireceğini düşünmektedir. Bu nedenle de AB'nin kriterleri öne sürdüğü kriterlerin Türkiye'ye katılım bileti getirecek önlemler olarak değil, Türkiye'nin iç gelişimini ve uluslararası konumuyla bağdaşan objektif kriterlerdir. Bu düşünce biçimine göre, aşırı milliyetçi biri, gerçekte ulusal çıkarları zedeleyebilecek biri olarak da görülmektedir.

Temel insan hakları ve özgürlüklerine ilişkin uluslararası sözleşmelere ayrı bir bölüm ayrılmıştır. AK Parti, bir kısmı global arenada Türkiye'nin ulusal çıkarlarıyla çakışacak olsa da, söz konusu sözleşmelerin tamamına bağlı olduğunu belirtir. AK Parti, genel olarak bu sözleşmeleri yerine getirmek, özel olarak da Kopenhag kriterlerini karşılamak için elinden gelen tüm çabayı sarf edeceğini dile getirmiştir. Bu ifadeler, yapılan yasal değişikliklerle sadece söylem olmaktan çıkmıştır: "İnsan hak ve özgürlüklerine saygı, anayasa ve yasalarda ga-

rantiler vermekten öte bir şeydir. Bu değişiklikleri uygulamaya koyacak ek çabalar gösterilmelidir, böylelikle bu konuların siyasî kültürümüze yerleşmeleri sağlanabilir". (AK Parti 2003: 12).

Kadınlara eşit haklar tanınması da AK Parti için önemli bir konudur. Programının sonunda, bu konu kadın sorunları başlığı altında ayrı bir bölümde incelenmektedir. Burada kadın ve erkeğin yaşam içinde benzer zorluklarla karşılaşmalarına karşın, uygulamada kadınların kendilerine verilen eşit statüden yararlanamadıkları belirtilir.

Kadınların temel sorunları, kırsal kesimde ya da kentte yaşamalarına bağlı olarak şu şekilde sıralanabilir: Ekonomik problemler, eğitimsizlik ya da düşük eğitim seviyesi, gelecek endişesi, hane içi şiddet ve sosyal güvenlik eksikliği (AK Parti 2003: 76). Programda tam olarak şu ifadelere yer verilmektedir: "Partimiz, bu sorunlar aile içindeki mutluluğun önünde bir engel oluşturduğu için, kadın sorunlarının aşılmasına büyük önem vermektedir." (AK Parti 2003: 76). Bu açıklamanın ardından, eşitsizlik ve ayrımcılığın her türünü ortadan kaldırmak için gereken önlemlerin listesi de sunulmaktadır. Şaşırtıcı biçimde, programda şunlar söylenmektedir: "Kadınlar arasındaki intihar oranlarının ve töre ve namus cinayetlerinin yoğun olduğu bölgelerde, kadınlar ve onların ailelerini hedef alan koruyucu ve eğitimle ilgili tedbirler alınmalıdır." (AK Parti 2003: 76).

Bu şekilde AK Parti, kadınların eşit olmayan konumları ve namus cinayetleri gibi ciddi konuların İslâmın yorumlanmasıyla herhangi bir ilişkisi olmadığını ve tüm bu konuların kabul edilemez olduğunu belirtmektedir.

Aklımıza şöyle bir soru gelebilir: İslâmî 'muhalafetin' bu modernlik girişimlerini siyasî fırsatçılık olarak mı yoksa sağduyu olarak mı görmeliyiz? Başka bir deyişle, devlet aygıtı ya da ordunun baskısı ortadan kalksaydı, bu İslâmcılar daha farklı ve daha radikal bir toplum şekli mi isteyecekler? Oyların sonucu belirlediği Türkiye gibi bir demokratik siyasî yapıda, başka bir soru daha doğal olarak akla gelir: Böyle bir radikal program, insanların desteğini almayı ne ölçüde başarır?

3.7. KÖKTENDİNCİLİĞİN GELİŞMESİ İÇİN ORTAM VAR MI?

İslâmî köktendincilik terimi, bu çalışmada daha önce bazen siyasî şiddet de kullanarak toplumu İslâm hukuku çerçevesinde yeniden düzenleme isteği şeklinde tanımlanmıştır (kısım 2.4). Bu konuda daha fazla bilgi sahibi olmanın bir önemli yolu, Türk Müslümanların kendilerini ne dereceye kadar köktendinci kavramlarla özdeşleştirdiklerini anlamaya çalışmaktır. Aynı zamanda, Türk İslâm nüfusunun muhalif düşünceler hakkındaki fikirlerini ölçmek de önemlidir. Herşeyden önce, köktendinci İslâmcı bir kişi, Batı'yı, Batı sistem ve felsefesini İslâma düşman olarak kabul etmektedir.

Aşağıda sunulan veriler, TESEV'in "Türkiye'de Din, Toplum ve Siyaset" başlıklı araştırmasından alınmıştır (Çarkoğlu ve Toprak 2000). Türk toplumunun dinî davranışlarına yönelik bu araştırma, Türkiye'de köktendinciliğin yeşermesi için bir ortam olmadığını ortaya koyar. Türklerin yaklaşık üçte biri (%35.2'si) kendilerini ilk ve en öncelikli olarak Müslüman olarak tanımlarlar. Bu oran kırsal kesimden kente ve düşük eğitim seviyesinden yüksek eğitim seviyelerine farklılıklar göstermektedir.

Kırsal kesimlerde ve küçük kasabalarda az eğitilmiş olanlar, kendilerini sıkça ilk ve en öncelikli olarak Müslüman olarak tanımlamaktadırlar. Yüksek eğitilmiş bireyler arasında, bu görüşü destekleyenlerin oranı yalnızca yüzde 10'dur. Nüfusun yüzde elli üçü ise kendilerini öncelikli olarak Türkiye vatandaşı ya da 'Türk' olarak görmektedir.

Türklerin inançlarını nasıl uygulamaya koyduklarının araştırılmasına gelince, erkeklerin yüzde 50'sinden azı zorunlu olan günde beş vakit namazı yerine getirmektedir, üçte ikisi de Cuma namazına gitmektedir ya da gittiğini söylemektedir. Bunlar çok yüksek oranlar değildir. Dahası Türkler, Müslüman kavramına daha esnek şekilde yaklaşır. Nüfusun yüzde elli sekizi, dua etmeyen birinin yine de Müslüman kabul edilebileceğini belirtmektedir. Yüzde 66lık bir oran alkol tüketiminin (İslâm kurallarına göre günahtır) Müslüman-

lıktan atılmak için bir gerekçe olmadığını düşünürken, yüzde 85'i başörtüsü takmayan bir kadının hâlâ Müslüman olarak değerlendirileceğini kaydetmektedir. Bu nedenle, sunum ve davranışların Türk Müslümanlarının inançlarını yargılamalarında en önemli kriterler olmadığını görüyoruz.

Diğer bir kriter, insanların Müslümanlarla gayrimüslimlerin aynı bireysel ya da profesyonel yaşam alanlarını paylaşmayı sorunlu bir konu olarak algılayıp algılamadıklarıdır. Türk halkının yaklaşık yarısı, İslâm kurallarına göre yaşanan bir çevre içinde olmayı arzu ettiklerini belirtirler.

Toplumun yüzde 54'ü komşularının dindâr olmasını tercih ederken, 37'si de böyle bir tercihe sahip değildir. Arkadaşlar söz konusu olduğunda, yüzde 61 dindâr arkadaşları olmasının önemli olduğunu düşünürken, yüzde 31 farklı düşünmektedir. Profesyonel hayata gelince ise, yüzde 49 dindâr bir kişinin dindâr olmayan kişiye oranla daha güvenilir olduğunu düşünürken, yüzde 37 bu görüşün karşısında yer alır. (belki de bu nedenle çevrelerinde dindâr birinin işlettiği süpermarket tercih edilmektedir).

Türk Müslümanlarının büyük çoğunluğu muhalif düşüncelere karşı hoşgörülüdürler, yüzde 89 diğer dinlere inananlar arasında da iyi insanlar olacağını düşünmektedir. Araştırmaya katılanların yüzde 63'ü kızlarının ya da oğullarının bir gayrimüslim ile evlenme-

sini istemezken, üçte biri için bu konu büyük bir sorun oluşturmamaktadır. Bu arada, Müslüman bir erkek kitaba inanan bir kadınla evlenebilirken, kadın için durum bu kadar kolay değildir, kocasının İslâmı seçmesi gerekir.

Şu da vurgulanmalıdır ki gayrimüslimlere ilişkin sorularda din ayrımı yapılmamıştır; ancak muhtemelen Türkler için kitaba inananlar (Yahudiler, Hristiyanlar) örneğin Hindulara orana daha tercih edilebilir durumdadır.

Kutsal hukukun aile hukukuna yeniden uygulanması gibi önemli bir konuya gelindiğinde ise Türk görüşü açıktır: Yapmayın! Yalnızca yüzde 10'luk bir grup İslâmî evliliklerin yeniden geçerli olmasını isterken, yüzde 14'lük grup ise İslâmî usûllere göre boşanmayı savunmaktadır.

Yukarıda belirtilen veriler, tabloların detaylı bir özetiinden daha fazla anlam ifade etmez ama geleneksel olarak dinî ancak aynı zamanda göreceli biçimde hoşgörü ve köktendinci olmayan bir toplum resminin ortaya çıktığı gözlemlenebilir. Eğer köktendinciliğin temel özelliğinin şariat düzeninde bir toplum yaratılması olduğunu bir kez daha belirtirsek, Türk toplumunun en fazla yüzde 10 ya da 15 lik bölümünün köktendinci olarak şüphe altında olduğunu söyleyebiliriz.

Diğer göstergeler de aynı sonuca işaret etmektedir. AK Parti'nin 2002 seçimlerindeki başarısı, partinin kendini Erbakan ve onun felsefesinden uzak tutmasına ve kendini muhafazakâr değer ve standartlarla serbest pazar, modernlik ve teknolojiye olan inancın birleştiği geniş çerçeveli bir parti olarak tanımlamasına bağlıdır. AK Partiye destek verenlerin bir kolu da önceden Erbakan'ın partilerini destekleyen İslâmcılardır. Bununla birlikte Milliyetçi Hareket Partisi ve liberal muhafazakâr Anavatan Partisi de AK Parti karşısında oy kaybetmişlerdir. Bu anlamda Parti geniş bir koalisyondur. Böyle bir profile sahip olan bir partinin Erbakan'ın Saadet Partisini kendi evi Konya'da bile yenebilmesi önemlidir (Yavuz 2003: 258).

Gerçekten militan nitelikteki gruplara olan destek son derece azdır (bakınız kısım 2.4). İBDA-C'ye bağlı yüzden az militan ve belki de -en fazla- birkaç bin sempatizan bulunmaktadır. Hizbullah sempatizanlarının sayısı 20 bin olarak tahmin edilmektedir ama bu sayının da abartılı olduğunu söylememiz gerekir. Üç milyondan fazla Türkün evi olan Almanya'da, Kemalist devlet aygıtının kısıtlayıcı baskıları olmaksızın, insanlar, siyasî ve dinî tercihlerini görelî olarak daha özgür ortam içinde yaşayabilmektedirler. Radikal nitelikli 'Halife Devleti', hiçbir zaman binden daha fazla mürit toplamayı başaramamıştır. Açıkçası, bu durum, söz konusu örgütleri daha az tehlikeli yapmaz. Görüldüğü gibi, te-

rörist bir saldırı yapabilmek için yalnızca bir avuç fanatiğin bulunması yeterli olabilmektedir. Ancak bu, hiçbir zaman bunların Türk toplumunun çoğunluğu içinde yeşerme olanağı bulduklarını göstermez. Türkiye'deki durum, Arap ülkeleri, Güney ve Güney Doğu Asya'dakinden farklıdır.

3.8. DEMOKRATİKLEŞMENİN BİR UNSURU OLARAK ÇOĞULCULUK

Batı'da demokrasi, tüm boyutlarıyla çoğulculuk ile eş tutulur. Burada, şu ana dek Türkiye'deki siyasî ortamı inceledik; şimdi çoğulculuk konusuna biraz daha detaylı olarak bakmalıyız. Türk siyasî hayatının, seçim bazarları, anayasal sınırlamalar, yolsuzluk gibi bazı kusurları bulunmaktadır. Devletin politika üzerinde süren baskısı bir sorundur ancak Türkiye hâlâ seçmenlerin siyasî grupları iktidara getirmek için seçim sandıklarını kullandıkları ve muhalefetin barışçı şekilde iktidarı devralabildiği bir ülkedir. Seçime gitmek bir anlam ifade etmektedir ve açık, belirgin siyasî seçenekler de mevcuttur. Türk demokrasisinin bir diğer kusuru da sansürdür. Otorite, gazete ve televizyondakilerin maksadını aşan adımlar attığını düşündüğünde, sansür hâlâ günlük hayatta izlerini göstermektedir.

Yüksek Öğretim Kurulu gibi Radyo Televizyon Üst Kurulu da devletin sivil yaşama müdahale ettiği konulardan biridir. İnsan hakları örgütleri ve Kürt örgütlerinin yayınları sıklıkla zorluklarla karşılaşır.

Öte yandan, Türkiye'de zengin ve çeşitli bir medya da bulunmaktadır. Sansür ve oto sansüre karşın, günlük olaylara ilişkin farklı görüşlerin yorumlarını sokaktaki gazete bayiinden bulmak, almak ve okumak mümkündür. Ekonomi sektörünün de olayların gelişiminde önemli payı vardır. 25 yıldan fazladır Türkiye'nin ekonomik gelişimi ya hep ya hiç anlayışı üzerinedir. Örneğin turizm ve tekstilin de aralarında bulunduğu çok dinamik özel sektör, uygunsuz vergiler ve yolsuzluk gibi hatalı mali politikalara karşın işlemeyi sürdürmektedir. Millî gelirin yıllık büyümesi, artı ve eksi yüzde 9 oranları arasında iniş çıkışlar göstermektedir. Böyle olsa bile, Türk toplumunun tüm kesimlerinin refah düzeyi artmıştır.

Siyaset ve medya alanındaki bu çoğulculuk, tüm iniş çıkışlara karşın son 25 yılda refah ve eğitim düzeyi büyük ölçüde artan büyük bir kentli sınıfın ortaya çıkmasının sonucudur. Egemenlik ve merkezîlik konularına güçlü şekilde vurgu yapan devlet aygıtının düşünceleri, hızla değişen toplum içinde artık adım adım gerilemektedir. Ne var ki aynı zamanda aynı devlet otoritesi (Diyanet de dâhil) 700 yıllık geçmişi olan bir idarî geleneğin mirasıdır.

Devletin meşruiyeti söz konusu olduğunda, Türkiye hiçbir zaman sömürge rejiminin kurbanı olmamıştır. Bu yöndeki çabalar, halkının bağımsızlık mücadelesi aracılığıyla etkisiz bırakılmıştır. Yakın geçmişte

(1918'den itibaren) ülke herhangi bir askeri yenilgiye uğramamıştır. Bunun sonucu olarak da devlet, insanların gözünde meşruiyetini hiç kaybetmemiştir. Birçok Türk ülkesini acımasızca eleştirir; ama ona güçlü şekilde bağlıdır ve gelişmelerden gurur duyar.

3.9. TÜRKİYE'NİN DURUMU: NE 'İSLÂM SAYESİNDE' NE DE 'İSLÂMA RAĞMEN'

Türkiye, Huntington'un değişiyile 'arada kalan bir ülke' olmaktan kurtulursa ve Avrupa'ya dâhil olursa, bu, İslâm dünyasına umut dolu bir mesaj olacaktır. 'Medeniyetler çatışması' bir hayaldir, fantaziden başka birşey değildir ve Batı'daki gelişmeler, aynı zamanda bir İslâm ülkesinde de geçerli olabilir. Bununla birlikte, bu gelişme, "Türk modelinin" İslâm dünyasına sunulabileceği anlamına gelmez. Bunun nedeni, Türk deneyiminin çok fazla kendine özgü tarihî faktörden etkilenmiş olmasıdır. Psikolojik bir perspektiften bakıldığında da Ortadoğu'daki ülkelerin Türkiye'yi bir model olarak görmeleri zordur. Arap ülkeleri Türkiye'yi hâlâ eski sömürgeci güç ve Batı'nın yandaşı olarak görmektedir. Türkiye'nin geleneksel düşmanları İsrail ile önce ılık ardından da giderek artan ilişkiler kurması, bu görüşü desteklemektedir. Gerçekte Arap ülkelerinin İspanya, İtalya ve Yunanistan gibi Avrupalı ülkelerle ilişkileri, Türkiye ile olduğundan daha sıcaktır.

Son bir nokta: bu araştırma Türk İslâmı üzerinedir. Türkiye'nin Müslüman bir ülke olmasının AB üyeliği

önünde engel olup olmayacağının araştırıldığı bir çalışmadır. Başka bir deyişle, 'medeniyetler çatışmasının' doğru olup olmadığı incelenmektedir. Bu görüşte İslâm Batı'yı tehdit eden bir medeniyet olarak kabul edilmektedir. Bu araştırmada, Türkiye'deki gelişimin tek belirleyici faktörünün din olduğu izlenimi yaratılabilir, bu doğru değildir.

Türkiye, birçok anlamıyla Batılı bir ülkedir. Demokrasi ve insan hakları gibi orijinali Batılı olan kavramlar ülkede kök salmıştır. Gerçekte, bu ne "İslâm sayesinde" ne de "İslâma rağmen" gerçekleşmiştir. İslâm dünyasındaki diğer ülkelere baktığımızda, hatalarını kolaylıkla dinle ilişkilendirdiklerini görüyoruz. Bu nedenle, bu bölümü bitirmenin en iyi yolunun Türkiye'nin önde gelen ilahiyatçılarından olan Mehmet Aydın'dan 25 Nisan 2001 tarihli bir alıntı yapmak olduğunu düşünüyoruz.

"Bireysel hakların zedelendiği bir toplumda, toplumun moral yönelimleri de tehdit altında demektir. İslâm dünyasında ciddi insan hakları ihlalleri bulunmaktadır ve Müslüman yönetici sınıflar genellikle otoriterdir. Ancak, sosyal bir gerçek olarak din, bu durumun tek sorumlusu değildir.

Otoriter idare sorununun kökleri öncelikle baskın siyasî kültürde, zor ekonomik koşullarda, uluslararası ilişkilerin iniş çıkışlarında aranmalı ondan sonra İslâmî düşünce ve eylemler gelmelidir.

Farklı şekilde belirtmek gerekirse: Dinî çoğulculuk diğer tüm anlamlı sosyal faktörlerle bağlantı içinde

olduğunda anlaşılabilir. Anayasal devlet ve sosyal adaletin tanındığı ve hükümette demokratik katılım ihtiyacı olduğunun fark edildiği toplumlarda, her vatandaşın önemli sosyal roller düşer. Şiddet sistemli biçimde azalır ve doğal olarak yapıcı kriz yönetimi siyasî kültürü oluşur.

Ancak böyle olduğunda din ve dinî yaşam gerçekten siyasî ya da ideolojik değil, dinî ve ruhanî olma fırsatını bulur. Öte yandan, bu sosyal koşullarda bir eksiklik varsa, dini yaşam için liberal eğilimler olsa da dini çoğulculuk asla yerleşemez (Mehmet Aydın 2001: <http://www.fleuri.ugent.be/cie/CIE/maydinnll.htm>).

4. SONUÇ

TÜRK İSLÂMÎ VE AVRUPA MEDENİYETİ

Bu araştırmanın yukarıdaki bölümlerini okuyan okuyucu, aşağıda belirtilecek sonuçlara şaşırmayacaktır. Bölüm 2'de belirttiğimiz gibi, Türk İslâmının devletle birlikte düşünülmesinin uzun geleneği vardır ve Türkiye'deki 'resmî' İslâmın faydacı ve esnek bir karakteri bulunmaktadır. Türkiye'deki İslâmın bir diğer önemli özelliği, çok farklı ifade biçimlerini barındırmasıdır. Bunu geniş ölçüde inceledik ve lâik ve hümanist değerlere bağlılığıyla Türk Alevi azınlığının önemini belirttik. Türkiye'de devletle ilişkili olmayan geniş İslâmî hareketlerin, inançlarını nasıl geleneksel standartlar ve değerlerin yanı sıra modern bilim ve teknoloji ile bağdaştırmaya çalıştıklarını gördük. Bu, hem klâsik tarikatlar hem de yenilikçi hareketler için geçerlidir. Sözü geçen standart ve değerlerin 'İslâmî' olarak görülmesi ger-

çeği, bu hareketlerin köktendinci oldukları anlamına gelmez. Türkiye'de gerçekten radikal köktendinci gruplar vardır ama bunlar son derece marjinaldir. Türkiye'deki İslâmi çoğunluğun, son derece az olan Hıristiyan ve Yahudi azınlığa karşı tutumu sorunludur. Ne var ki, dinî önyargılar ile tüm yurttaşlara aynı şekilde davranılmasını öngören yasalar birbiriyle çelişmektedir ve bu durum da yalnızca Türkiye'ye özgü değildir. Aynı durum, Avrupa'da yaşayan İslâmî azınlık mensupları için de geçerlidir.

Bölüm 3'te Türkiye'nin Avrupa kültürünün ne ölçüde parçası olduğu sorusunu yanıtlamaya çalıştık. Şunu söyleyerek başlayalım: Net biçimde tanımlanmış medeniyet blokları görüşü iyi işlememektedir, medeniyetlerin sınırları belirsizdir. Aynı zamanda, Türkiye'nin modernleşmesinde Aydınlanma ve liberalleşme gibi Avrupa'da da geçerli olan süreçlerin etkili olduğunu ve bunların Türkiye'de kök saldıklarını belirtmiştik. Bu noktadan hareketle, Türk İslâmının siyasî demokrasiyle ve Avrupa sözleşmesi ile BM İnsan Hakları Beyannamesi'nde belirtilen insan haklarıyla uyumlu olup olmadığı sorusunu yanıtladık. Hem resmî devlet İslâmı hem de İslâmdan etkilenen büyük kitlelerin hareketlerini incelediğimizde, sorunun yanıtının olumlu olduğunu görürüz. İktidardaki partinin programında söz konusu sözleşmelere ve Avrupa standartlarına atıflar yapılmaktadır ve parti, Avrupa'daki uygulamaları mihenk

taşı olarak kabul etmektedir. Öne çıkarılan değerler, Avrupa değerleri ile çatıştığı zaman, bu durumdan yasaklama nedeni olarak İslâmı gösterse de İslâm ile ilişkisi bulunmayan devlet, askeriye ya da genel deyiimiyle otorite zaferle çıkmaktadır. İslâmi anlayışa göre, din ile devleti tamamen birbirinden ayırmak güçtür. Bununla birlikte, İslâm-Devletin mesajını daha 'sivil' bir zemine kaydırmak olanaklı görünmektedir. Hem Devletle bağlantılı hem de bağlantısız İslâmın, modern, esnek ve büyük ölçüde hoşgörölü mesajlar vermesi şaşırtıcı değildir. Dinî topluluklar üzerinde yapılan sosyolojik araştırma da bu sonucu teyit etmektedir. Bu araştırmayı seçim sonuçları ve yasa dışı örgütlerin raporlarından elde edilen verilerle birleştirirsek, Türk nüfusunun en fazla yüzde 15'lik bölümünün köktendinci görüşlerden etkilendiğı ortaya çıkar. Söz konusu yasa dışı hareketlere destek veren, şiddet kullanımını onaylayan grup ise son derece küçüktür. Dinî ve daha geniş biçimde kültürel anlamda, Türkiye, Avrupa'nın bazı bölümlerindekilerle benzerlikler gösterir. Bu, yalnızca Avrupa ile uzun yıllar boyunca temas içinde olmasıyla ya da Türk elitinin Avrupalı olma istekleriyle açıklanamaz, aynı zamanda modern çağdaki Türk toplumunun özellikleriyle, kentli orta sınıfın yapısıyla, siyasî çoğulculuk ve refahın artışıyla da açıklanabilir. Türkiye'de ağırlıklı olan dinin Hristiyanlık değil İslâm olması ya da Hollanda ve Danimarka'ya oranla Polonya ve Yunanistan

ile daha çok ortak noktasının bulunması, bu gerçeği de-
ğiştirmez.

Huntington'un görüşlerinden ilham alan Avrupalı politikacılar ve yazarlar tarafından önerildiği gibi, Tür-
kiye'nin din ya da kültür gerekçesiyle dışarıda bırakıl-
ması, bu nedenlerle yanlıştır. Türkiye'nin BM ve Av-
rupa karakterinin yapısal olmadığını söylemek, Avru-
palı ya da 'Batılı' medeniyetin güçlükle yapılabilen ta-
nımındaki değerler üzerine kurulmadığını iddia etmek,
Türk gerçeğinin iyi anlaşılamamasından kaynaklan-
maktadır.

Bu, Türkiye'nin katılımına hiçbir itiraz olmadığı
şeklinde de anlaşılmamalıdır. Refah, göç ya da Avru-
palı kurumların karar verme kapasitelerine ilişkin tar-
tışmalar da ciddiyetle ele alınmalıdır. Bu araştırma, anı-
lan konuları kapsamaz, yalnızca nüfusunun çoğun-
luğunun Müslüman olmasının, Türkiye'nin AB'ye katı-
lımının önünde engel olup olmadığı sorusuna yanıt
aranmıştır.



KAYNAKLAR

- Abu Manneh, B. (1979) 'Sultan Abdülhamid II and Shaikh Abdulhuda Al-Sayyadf in *Middle Eastern Studies*, 15.
- AK Parti (2003) Her şey ak Türkiye için. Seçim beyannamesi, Ankara: Ak Parti.
- Anderson, B. (1991) *Imagined communities*, London: Verso.
- Aydın, M. (2001) <http://www.fleuri.ugent.be/cie/CIE/maydinnli.htm>
- Bali, R. (1999) Cumhuriyet yıllarında Türkiye Yahudileri. Bir Türkleştirme serüveni (1923-1945), İstanbul: İletişim.
- Birge, J.K. (1937) *The Bektâşî order of derwishes*, London: Hartford.
- Braude, B. and B. Lewis (eds.) (1982) *Christians and Jews in the Ottoman Empire. The functioning of a plural society*, New York: Holmes & Meier.
- Bruinessen, A.L. van (1996) 'Kurds, Turks and the Alevi revival in Turkey' in *Middle East Report*, 26, 3.
- Buitelaar, M. and J. ter Haar (eds.) (1999) *Mystiek. Het andere gezicht van de İslâm*, Bussum: Coutinho.
- Çamuroğlu, R. (1997) 'Some notes on the contemporary process of restructuring Alevilik in Turkey' in Kehl-Bodrogi, Kellner-Heinkele, Otter-Beaujean

(eds.), *Syncretistic religious communities in the Near East*, Leiden: Brill, 25-34.

Cantwell Smith, W. (1957) *İslâm in modern history*, Princeton: Princeton University Press.

Çarkoğlu, A. and B. Toprak (2000) *Türkiye'de din, toplum ve siyaset*, İstanbul: Tesev Yayınları.

Cumhuriyet (2001) 'Erkek artık evin reisi değil', 22 June.

Deringil, S. (1998) *The Well-protected domains. Ideology and the legitimation of power in the Ottoman Empire 1876-1909*, London: LB. Taurus.

Douwes, D. (1997) 'Richtingen en stromingen' in Henk Driessen (ed.), *in het huis van de Islâm*, Nijmegen: Sun, 162-181.

Driessen, H. (ed.) (1997) *in het huis van de Islâm*, Nijmegen: Sun.

Dumont, P. (1984) 'The origins of Kemalist ideology' in Jacob M. Landau (ed.), *Atatürk and the modernization of Turkey*, Boulder: Westview, 25-44.

Ekster, J. den (1990) *Diyanet. Een reis door de keuken van de officiële Turkse Islâm*, Beverwijk: Centrum Buitenlanders Peregrinus.

Erbakan, N. (1975) *Millî Görüş*, İstanbul: Dergâh Yayınları.

Erdogan, N. (2000) 'Kemalist non-governmental organizations. Troubled elites in defence of a sacred heritage' in Stefanos Yerasimos et al. (eds.), *Civil society in the grip of nationalism*, İstanbul: Orient-Institut, 283-334.

Evren, K. (1986) *Türkiye Cumhuriyeti Devlet Başkanı Orge-
neral Kenan Evren'in söylev ve demeçleri: 1985-1986*, Ankara: Başbakanlık.

- Geoffroy, E. 'Tarika' in *Encyclopaedia of İslâm, New Edition*, vol. X, Leiden: Brill, 243-6. Georgeon, F. (ed.) (2000) *Les mots de politique de l'Empire Ottoman a la Turquie kemaliste*, Paris: ehess/esa 8032, cnrs.
- Gezik, E. (2000) *Alevi Kürtler*, Ankara: Kalan.
- Göle, N. (1996) *The forbidden modern. Civilization and veiling*, Michigan: The University of Michigan Press.
- Groot, A.H. de (1986) *Nederland en Turkije. Zeshonderdjaar politieke, economische en culturele contacten*, Leiden: Nederlands Instituut voor het Nabije Oosten.
- Hanioglu, M.Ş. (1995) *The Young Turks in opposition*, Oxford: Oxford University Press.
- Hanioglu, M.Ş. (1997) 'Garbcılar. Their attitudes toward religion and their impact on the official ideology of the Turkish Republic', *Studia Islamica*, 86, 2: 133-158.
- Hobsbawm, E. (1990) *Nations and nationalism since 1780. Programme myth, reality*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Hoebink, M. (1997) 'Het denken over vernieuwing en secularisatie' in Henk Driessen (ed.), *in het huis van de İslâm*, Nijmegen: Sun, 199-217.
- Huntington, S. (2002), *The Clash of Civilizations and the Remaking of the World Order*, London: The Free Press.
- Imber, C. (1997) *Ebu's-su'ud: The Islamic legal tradition*, Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Imber, C. (2002) *The Ottoman Empire, 1300-1650. The structure of power*, New York: Palgrave Macmillan.
- Jansen, J J.G. (1998) *Nieuwe inleiding tot de İslâm*, Bussum: Coutinho.

- Kafadar, C. (1995) *Between two worlds. The construction of the Ottoman state*, Berkeley: University of California Press.
- Karpat, K.H. (ed.) (2000) *Ottoman past and today's Turkey*, Leiden: Brill.
- Karpat, K.H. (2001) 'Nursî' in *Encyclopaedia of Islâm*. New Edition, vol. VIII, Leiden: Brill: 143-4.
- Kehl-Bodrogi, K., B. Kellner-Heinkele and A. Otter-Beaujean (eds.) (1997) *Syncretistic religious communities in the Near East*, Leiden: Brill.
- Lewis, B. (1996) *Het Midden-Oosten. 2000 jaar culturele en politieke geschiedenis*, Amsterdam: Forum.
- Mardin, Ş. (1998) *Religion and social change in modern Turkey. The case of Bediüzzaman Said Nursî*, New York: State University of New York.
- Ocak, A. (1997) 'Un aperçu general sur l'heterodoxie musulmane en Turquie' in Kehl-Bodrogi, Kellner-Heinkele, Otter-Beaujean (eds.), *Syncretistic religious communities in the Near East*, Leiden: Brill: 195-204.
- Olsson, T., E. and C.R. Özdalga (eds.) (1999) *Alevi kimligi*, Istanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Özdemir, A. and K. Frank (2000) *Visible Islâm in modern Turkey*, London: Macmillan.
- Parla, R. (1985) *Türkiye Cumhuriyetinin uluslararası temelleri*, Nicosia: private.
- Poulton, H.. (1997) *Top hat, grey wolf and crescent*, London: Hurst & Company.
- Şener, C. (1990) *Alevilik olayı: toplumsal bir başkaldırının kısa tarihçesi*, Istanbul: Alev Yayınevi.

- Shankland, D. (1999) *İslâm and society in Turkey*, Cambridgeshire: The Eothen Press.
- Shindeldecker, J. (2000) *Turkish Alevis today*, www.isik.ch
- Soymen, M. (2000) *Cep ilmihali*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- Sunier, Th. (1998) *Turkije. Mensen, politiek, economie, cultuur* Amsterdam: Koninklijk Instituut voor de Tropen.
- Toprak, B. (1981) *İslâm and political development in Turkey*, Leiden: Brill.
- Yavuz, M.H. (2003) *Islamic political identity in Turkey*, New York: Oxford University Press.
- Yerasimos, S. et al. (eds.) (2000) *Civil society in the grip of nationalism*, Istanbul: Orient-Institut.
- Zarcone, Th. (2001) 'Tasawwuf. Among the Turks', *Encyclopaedia of Islâm*. New Edition, vol. X, Leiden: Brill: 332-4.
- Zürcher, E.J. (1993) *Turkey: A modern history*, London: I.B. Taurus.
- Zürcher, E.J. (1995) *Een geschiedenis van het moderne Turkije*, Nijmegen: Sun.
- Zürcher, E.J. (1997), 'İslâm en politiek: Turkije' in Henk Driessen (ed.), *in het huis van de Islâm*, Nijmegen: Sun.
- Zürcher, E.J. (2000) 'Young Turks, Ottoman Muslims and Turkish nationalists. Identity politics 1908-1938' in K. H. Karpat (ed.), *Ottoman past and today's Turkey*, Leiden: Brill: 150-179.
- Zürcher, E.J. (2000) 'The core terminology of Kemalism. Mefkure, millî, muasır, medenî' in: F. Georgeon (ed.)

Les mots de politique de l'Empire Ottoman â la
Turquie kemaliste, Paris: ehess/esa 8032 cnrs: 55-64.

Zürcher, E J., 'Ottoman sources of Kemalist thought',
<http://www.let.leidenuniv.nl/tcimo/tulp> (working
papers archive).

WEBSİTELERİ

<http://www.ict.org.il> Great East Islamic Raiders Front
(IBDA-C) (4-12-2003)

<http://www.im.nrw.de> Innenministerium nrw -
"Kalifatstat⁵, 'Kaplan' (4-12-2003)

<http://www.terrorism.com> The Terrorism Research
Center - 'Turkish Hizballah' (3-12-2003)

<http://www.let.leidenuniv.nl/tcimo/tulp> 'Turkology
Update Leiden Project'



Bu çalışmada Türkiye'nin Avrupa kültürünün ne ölçüde parçası olduğu ve bu noktadan hareketle, Türk toplumunda yaşanan İslâmın evrensel demokrasi, Avrupa sözleşmesi ve BM İnsan Hakları Beyannamesi'nde belirtilen insan haklarıyla uyumlu olup olmadığı sorusunu yanıtlamaya çalıştık.

Daha önceki çalışmalarımızda medeniyetlerin sınırlarının belirsiz olduğunu ve net biçimde tanımlanmış medeniyet blokları görüşünün iyi işlemediğini açıklamıştık. Aynı zamanda, Türkiye'nin modernleşmesinde aydınlanma ve liberalleşme gibi Avrupa'da da geçerli olan süreçlerin etkili olduğunu ve bunların Türkiye'de kök saldıklarını belirtmiştik. Bu çalışmamızda, Türkiye'de hem resmî devlet İslâmını hem de İslâm'dan etkilenen büyük kitlelerin hareketlerini incelediğimizde, sorumuzun yanıtının olumlu olduğunu görürüz. İslâmî anlayışa göre, din ile devleti tamamen birbirinden ayırmak güçtür. Bununla birlikte, Türkiye'de devletin resmi İslâm anlayışını daha 'sivil' bir zemine kaydırmak olanaklı görünmektedir. Hem devletle bağlantılı hem de bağlantısız İslâmın, modern, esnek ve büyük ölçüde hoşgörülü mesajlar vermesi şaşırtıcı değildir. Dinî topluluklar üzerinde yapılan sosyolojik araştırmalar da bu sonucu teyit etmektedir. Seçim sonuçlarını yasa dışı örgütler hakkında hazırlanan raporlardan elde edilen verilerle birleştirirsek, Türk nüfusunun en fazla yüzde onbeşlik bölümünün köktendinci görüşlerden etkilendiği ortaya çıkar. Söz konusu yasa dışı hareketlere destek veren, şiddet kullanımı onaylayan grup ise son derece küçüktür. Şu an iktidarda bulunan AKP programında da söz konusu sözleşmelere ve Avrupa standartlarına atıflar yapılmakta ve Parti, Avrupa'daki uygulamaları mihenk taşı olarak kabul etmektedir. Dinî ve daha geniş biçimde kültürel anlamda, Türkiye, Avrupa'nın bazı bölümlerindekilerle benzerlikler gösterir. Bu, yalnızca Avrupa ile uzun yıllar boyunca temas içinde olmasıyla ya da Türk elitinin Avrupalı olma istekleriyle açıklanamaz, aynı zamanda modern çağdaki Türk toplumunun özellikleriyle, kentli orta sınıfın yapısıyla, siyasî çoğulculuk ve refahın artışıyla da açıklanabilir.



Kadim Yayınları : 40
Siyaset : 23

kadim

